Ю. Д. Климець

КУПАЛЬСЬКА ОБРЯДОВІСТЬ НА УКРАЇНІ

АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРУ
ТА ЕТНОГРАФІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
ЛЬВІВСЬКЕ ВІДДІЛЕННЯ

Ю. Д. Климець

КУПАЛЬСЬКА ОБРЯДОВІСТЬ на Україні

КИЇВ НАУКОВА ДУМКА 1990

ББК 63.5(2Ук)
К49

У монографії висвітлюються генезис, функції та структурні компоненти купальського свята на Україні. Розглядаються локальні варіанти купальської обрядовості, основні закономірності святкування дня літнього сонцестояння на Україні в контексті купальської обрядовості слов'янського світу, зокрема східнослов'янських народів.

Для етнографів, істориків, фольклористів, усіх, хто цікавиться культурою і побутом українського народу.

В монографии освещаются генезис, функции и структурные компоненты купальского праздника на Украине. Рассматриваются локальные варианты купальской обрядности, основные закономерности празднования дня летнего солнцестояния на Украине в контексте купальской обрядности славянского мира, в частности восточнославянских народов.

Для этнографов, историков, фольклористов, всех, кто интересуется культурой и бытом украинского народа.

Відповідальний редактор
З. Є. БОЛТАРОВИЧ

Затверджено до друку вченою радою Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського АН УРСР

Редакція літературознавства та мистецтвознавства

Редактор *Л. Д. Сушко*

К $\frac{0505000000-389}{М221(04)-90}$ 83-90

ISBN 5-12-001553-0

ВСТУП

В останні роки до традиційної духовної культури слов'янських народів помітно посилився інтерес представників різних наук — істориків і археологів, філологів і філософів, етнографів і мистецтвознавців. Аналіз етнографічно-фольклорних факторів і явищ духовного життя слов'ян дає можливість певною мірою реконструювати й осмислити архаїчні форми господарювання і побуту, суспільних відносин, систему давньослов'янських світоглядних уявлень. У вивченні конкретних локальних традицій, що по-різному збереглися в різних народів, але можуть доповнити одні одних, учені вбачають перспективу для мисленого відтворення основних контурів структури давньослов'янської духовної культури [1]. Таким чином увага дослідників зосереджується на тих реаліях історичної дійсності, які, незважаючи на зміни, нашарування, модифікації і трансформації і в змісті, і в формальній структурі, не перестали бути цінним джерелом для наукового аналізу широкого кола проблем.

Такими найбільш стійкими традиційними елементами духовної культури є, наприклад, календарні звичаї та обряди, в яких виявляються, по-перше, етнічна специфіка того чи іншого народу, по-друге — риси, що засвідчують генетичну спільність та однакові чи подібні закономірності історичного розвитку певних етносів, і, по-третє — ознаки, властиві загальнолюдській культурі. З цієї точки зору дослідження календарних звичаїв та обрядів теж відіграє особливу роль у комплексі невідкладних завдань сучасної етнографічної науки [2]. За останні роки з даної проблематики опубліковано десятки статей і кілька фундаментальних праць, як-от: «Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов. XIX — начало XX в.» В. К. Соколової (М., 1979); чотирьохтомна моногра-

фія «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы» (М., 1973—1983); «Язычество древних славян» (М., 1981) та «Язычество древней Руси» (М., 1987) Б. О. Рибакова, «Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов» В. В. Іванова, В. М. Топорова (М., 1974).

У звичаєво-обрядовому комплексі європейських народів одним з найзначніших є свято літнього сонцестояння, яке відзначали 24 червня за старим стилем. У різних народів це свято відоме під різними назвами: midsommar (тобто середина літа) — у шведів, Saint Jeans (Святого Жана) — у французів, flakagajt (тобто день полум'я) — в албанців, sobótka — у поляків, kresu den (вогняний день) — у словенців, Єньовден, Яновден — у болгар, Івана Купала — у східних слов'ян [3].

Які ж генетичні корені цього свята? Які етапи воно пройшло, розвиваючись? Яка його семантика і функції? На ці та інші питання намагалися відповісти багато вчених. Розв'язати до кінця вузол цих питань навряд чи вдасться, але висвітлити ряд суттєвих моментів з історії купальського свята, з'ясувати в найголовніших рисах його зміст і структуру на основі аналізу фольклорно-етнографічного матеріалу спробуємо.

Як відомо, виникнення та історія будь-якого явища суспільного характеру зумовлені сукупністю економічних факторів і соціальної організації суспільства. Традиційні форми духовної культури своїми глибинними коренями сягають первісної стадії суспільства, епохи докласової формації, коли людина постійно залежала від природних стихій, відчуваючи, за словами В. І. Леніна, труднощі боротьби з природою [4]. Засухи, повені, град, заморозки, знищення врожаю саранчею тощо — все це неодноразово зводило нанівець плоди людської праці, змушуючи наших предків шукати певних засобів впливу на реальні чи уявні сили, від яких залежав добробут кожного члена ранньоетнічної суспільної формації. Ще на зорі історії людина спостерегла циклічність змін у природі, які головним чином залежали від фаз сонця — зимового й літнього сонцестояння та весняного й осіннього рівнодення.

Обрядовість, пов'язана зі святкуванням літнього сонцестояння, характеризується стійкістю і повторюваністю головних компонентів (розпалювання риту-

альних вогнищ, купання в ріках чи озерах, система апотропеїчних дій тощо) в різних, навіть досить віддалених народів Європи. Типологію купальських обрядів, що спостерігається в синхронному й діахронному планах, «слід пояснювати не взаємозапозиченнями (хоч запозичення й не виключається), а єдиними формами господарської діяльності й соціальної організації суспільства на певних хронологічних відрізках історичного процесу» [5]. Все ж при значній кількості спільних рис у календарній обрядовості європейських народів купальська традиція кожного окремо взятого етносу має ряд специфічних особливостей, зумовлених факторами географічного розташування, соціально-економічного та культурного розвитку.

Вивчення купальської обрядовості необхідне для реконструкції давньої слов'янської духовної культури, оскільки науковий аналіз купальських ритуалів проливає світло на систему історично складених форм суспільної організації, релігійно-світоглядних та морально-етичних форм, на соціальний досвід поколінь ранньоетнічної спільності та пізніших її утворень. Як зауважує Г. В. Тавлай, «у купальських обрядах відображалися погляди людини на оточуючий світ, реальні умови праці й побуту, закріплювалися споконвічні закони землеробства, тваринництва, народної медицини, аграрно-магічні ідеї родючості, які виникали на різних ступенях суспільного розвитку і зберігалися в народній пам'яті... Виконання відповідних обрядів створювало в людини ілюзію впливу на силу природи і тимчасової безпеки в навколишньому світі» [6]. Отже, науково-матеріалістичне пояснення свята літнього сонцестояння сприятиме правильному розумінню змісту купальної обрядовості, її соціальних функцій і естетичної природи. «Не всі свята,— підкреслює В. Я. Пропп,— в однаковій мірі були пов'язані з православним віровченням... Ще до введення церковних свят існували свята й обряди язичницькі (свято зимового сонцевороту, зустрічі весни, літнього рівподення, жнив тощо). З ними церква повела двояку боротьбу: частково шляхом проповідей і заборон пробувала їх знищити, частково пристосовувала до своїх цілей і приурочувала до свят церковного календаря» [7].

Саме так сталося і з язичницьким святом літнього сонцестояння, яке християнська церква в IV ст. н. е. проголосила днем народження Іоанна Хрестителя — предтечі Ісуса Христа. Духовенство та адміністративні

власті переслідували купальські ігри, вбачаючи в усякому прояві життєрадісності антипод послуху, смирення та аскетизму, проповідувані християнським віровченням. Однак церква так і не змогла викоренити «богохульних», «бісовських», «сатанинських» купальських обрядів та ритуалів, які навіть у XIX — на початку XX ст. під штучною оболонкою християнських нашарувань зберігали глибинні пласти своєї дохристиянської сутності, язичницьку символіку, типові архаїчні риси духовної культури народу.

Дослідження купальської обрядовості важливе не тільки з науково-пізнавальної точки зору. Його значення, ідеологічна актуальність полягає також у визначенні питомої ваги, ідейно-виховного та естетичного потенціалу купальського святкування в системі сучасної радянської обрядовості, оскільки етнічні традиції підвищують зрілість свідомості, збагачують духовний світ людини.

Дослідження купальської обрядовості на Україні пов'язане з розглядом складних і багатопланових питань, науковий аналіз яких навіть у межах монографії не може претендувати на повноту й вичерпність. Ми ставимо за мету: висвітлити структурні компоненти свята Івана Купала та їх локальні різновиди на Україні в синхронному плані; з'ясувати функції та ритуальну семантику купальської обрядовості; розглянути традиційні народні знання і вірування, що увійшли в ритуальний купальський комплекс; простежити трансформацію народної купальської традиції в радянській святково-обрядовій культурі.

Найбільш повно висвітлити ці питання можна, керуючись марксистсько-ленінським принципом діалектичного підходу до оцінки явищ суспільного життя. Структурно-функціональний і порівняльно-історичний методи дослідження відкривають значну перспективу для аналізу спільності та національної специфіки купальської обрядовості слов'ян, закономірностей її формування й розвитку, її функцій у суспільному житті цих народів. Зриме уявлення про специфіку тих чи інших структурних ланок купальського свята в різних етнографічних зонах України дає застосування в даній праці елементів картографування, адже досі календарні звичаї та обряди в ареальному плані, як зауважує С. Толстая, ще не вивчалися [8]. Тим часом ще К. Квітка вказував на перспективність картографування при науковому дослідженні купальської обрядовості: «На

основі різночасових описів, навіть якби їх була достатня кількість, не можна створити точного уявлення про географію поширення різних типів купальської обрядовості, оскільки не може бути впевненості, що в кожній місцевості вона залишається незмінною протягом століття чи кількох десятиліть. Але й неточна карта мала б велике значення, тому що досі панує якесь непевне і туманне уявлення про купальські обрядові дії і купальські пісні» [9].

У дослідженні використовувались як друковані, так і рукописні матеріали. Цінні фактичні дані було почерпнуто з архівних фондів Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського АН УРСР та його Львівського відділення, Державного центрального музею музичної культури ім. М. І. Глінки, Центрального державного історичного архіву УРСР у Львові, Державної бібліотеки СРСР ім. В. І. Леніна, Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника АН УРСР. Основою праці стали польові матеріали, зібрані автором у різних етнографічних зонах України під час наукових експедицій та відряджень протягом 1983—1986 рр.

СВЯТО ІВАНА КУПАЛА В ІСТОРИЧНИХ ДОКУМЕНТАХ ТА НАУКОВІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Джерела української етнографії треба шукати в етнографічних знаннях древньоруської народності. Ще за часів Стародавньої Русі освічені люди прагнули зафіксувати в літературі, в живопису та архітектурі певні відомості про культуру й побут свого народу [1].

Одне з найдавніших писемних свідчень про свято Купала належить до XIII ст. У Волинському літописі за Іпатіївським списком під 1262 р. є згадка про «канунъ Ивана дни, на самые Купалья» [2]. Згадується Купала і в офіційних документах XIV ст.: договір литовських князів із польським королем Казимиром у 1350 р. фіксує часове означення «до Ивана дне до Купалѣ», а грамота Вітовта 1396 р. «писана во вторникъ передъ Купалы св. Ивана, іюня 20 дня» [3].

Однак перші описи купальського свята в східнослов'янських народів знаходимо лише в документах XVI—XVII ст. Зокрема, псковський ігумен Памфіл у своєму посланні 1505 р. зафіксував цінні відомості про купальські ігрища: «Егда бо придет самый той праздникъ Рождества Предотечева, тогда во святую ту нощь мало не весь градъ возмятется; и в селѣхъ возбѣсятся въ бубны и въ сопѣли, и гуденіемъ струнным и всякими неподобными играми сатанинскими, плесканиемъ и плясаніемъ, женамъ же девамъ главами киваніе и устами ихъ неприятенъ кличь, всескверные пѣсни бѣсовскія, и хребтомъ ихъ вихляніе и ногамъ ихъ скаканіе и топтаніе, что быстъ во градехъ и въ селѣхъ» [4].

Проти купальських обрядів спрямовувалися також правила російського церковного собору 1551 р., відомі під назвою «Стоглав»: «...о Іоаннѣ днѣ, в навѣчеріи сходятся мужи и жены и девицы на нощное плещевание и на безчинный говоръ, и на бесовские песни, и на плясаніе, и на скаканія, и на богомерзкія дела; и бы-

ваетъ отрокомъ осквернсніе и девамъ растленіе, и егда мимо нощь ходитъ, тогда отходятъ к реце с великимъ кричаніемъ, аки бесніи, и умываются водою; и егда начнут заутренню звонити, тогда отходятъ в домы свои и падаютъ аки мертвыя ото великого хлохотанія»[5].

Обидва документи, незважаючи на ідеологічну тенденційність і відверту ворожість їх авторів до купальських обрядів та ігрищ, зафіксували найзагальнішу картину купальського святкування, яке в однаковій мірі було поширене в росіян, українців та білорусів, що підтверджується історико-етнографічними матеріалами пізнішого походження.

Найбільш ранній опис Івана Купала на Україні дає Густинський літопис (більшістю дослідників відноситься до початку XVII ст.— приблизно 1620 р.). Особливо важливі для нас свідчення літописця про структурні компоненти свята, що побутувало в час написання літопису. «Сему Купалу бѣсу,— зазначає автор, яким міг бути відомий на той час український письменник Захарія Копистенський,— еще и доныне по нѣкоих странах память совершают наченше іюня 23 дня в навечеріє Рождества Іоанна Предтечи, даже до жатвы и далѣй, сицевым образом: с вечера собираются простая чадь обоего пола и соплетают себе венцы из ядомого зелия, или коренія, и препоясавшися былием возгнѣтают огнь, инде же поставляют зеленую вѣтвъ, емшеся за руцѣ около обращаются окрест оного огня, поюще своя пѣсни, преплетающе Купалом; потом через оный огонь прескакуют, оному бѣсу жертву себе приносяще»[6].

Автор літопису, по-перше, вважає Купала язичеським божеством; по-друге, вказує точну дату святкування, яке починалося 23 червня і продовжувалося до «жатвы и далѣй»; по-третє, звертає увагу на приналежність учасників свята до трудових верств («простая чадь»); по-четверте, фіксує такі форми купальської обрядовості, як вінкоплетини, встановлення ритуального деревця і хороводи навколо нього, розпалювання вогнів та перестрибування через них.

Про звичай перестрибувати через купальські вогнища дізнаємося з творів Івана Вишенського, діяльність якого визначається рамками останніх десятиліть XVI і перших — XVII ст. Видатний полеміст виступав за підтримання православ'я, боровся із залишками язичництва, з латинством та унією. Його нещадний аскетизм і релігійна ортодоксальність були причиною

рішучого виступу проти народних обрядів як таких, що суперечили догматам християнської віри. В одному з послань Вишенський спрямовує вістря полеміки проти купальського святкування: «Купала на Хрестителя утопіте і огненне скакання відкиньте, гнівається-бо Хреститель на землю вашу, що в день пам'яті його попускаєте дияволу глумитися вами з вас же самих» [7].

Описані в Густинському літописі компоненти купальського свята згадуються і в «Синопсисі» (огляді), виданому 1674 р. в друкарні Києво-Печерської лаври. Автор цього своєрідного підручника з історії теж називає купальські обряди «бѣсовским игрищем», згадує не без презирства «скверного бѣса Купала», досить прозоро натякає на «діявольскі дѣйства», які учасники «па скверных сборищах творят, их же и писати нелѣпо ест» [8].

Отже, як видно вже з цих матеріалів, ідеологи християнства ставилися до народної обрядовості різко негативно. Церква, не зумівши викоренити язичницького характеру народних обрядів, затерти їх символіку, наповнити християнським змістом, намагалася пристосовуватися до споконвічних традицій народу, зокрема на свій лад пояснити етимологію та генеалогію купальського свята, що внаслідок християнізації здобуло в народі назву «Івана Купала» (симбіоз язичницького найменування «Купала» з християнським «Івана»). Один книжник XVI ст. на питання «чего ради нарečеся Иван вечер Купальницею и коеа ради вины полезно есть на различные лечебные потребы» відповів сюжетом із книги Товіта. Згідно з цією легендою, осліплий чоловік послав свого сина Товіта з Ізраїлю в Мідію і той, скупавшись за порадою ангела у ріці Тигр, спіймав рибу ліа, з допомогою якої повернув батькові втрачений зір. «Оттоли мнози назнаменаша той день, въ онъ Товитъ купася совътомь ангеловімъ, мѣсяця іунія въ 23 купальницею, яко той день благопотребенъ есть на всяку ползу роду человѣческому» [9]. Наведена апокрифічна оповідь — зразок того, як ідеологи християнства прагнули будь-що пояснити народні звичаї за допомогою церковної літератури.

Пам'ятки XVIII ст. також рясніють документами про заборону купальських обрядів. У 1719 р. гетьман Скоропадський видав універсал «о вечерницах, кулачных боях, сборищах под Ивана Купала и проч.». Цей «грозній указ» зневажливо висловлюється про «богомерзкія купальскія игриска», вбачає в них корінь зла,

від якого постають неврожаї, хвороби людей і худоби тощо: «Молодіе и своевольные люди, збираючись по ночах, купали справуют, игри, танцы и пиятики, з яких бывають галаси и зачепки до звадок; послѣдовательно засъ з того урастаютъ забойства, як-от: грихи блудніе, растлѣніе девства, безъзаконное детей прижитие; за яковые безчинія видим гнѣв Божій на всѣх нас зрится, ибо не одтеперь тилко лѣтніе неурожаи хлеба, многіе падежи скотов, а що больше и моровые язвы и другии тяжкіе в людях болезни Малая Россія понесла и прочие поносит злоключенія. За чимъ, хотячи мы тое в народе нашем злонравное заповѣди Божой и христианскому званію противное вывести и ускоромити безчиніе...» [10]. Універсал надавав право фізично карати (в'язати, бити киями) усіх, хто наважився б взяти участь у «безчинных гуляньях». Духовним властям також наказувалося непокірних «безчинников крепко истязовати, а преслушных и од церкви одлагати» [11].

У 1723 р. Перемишльський собор у Березові постановив заборонити танці та розваги біля купальського вогню як забобонний звичай [12].

Особливо різка тенденція до переслідування купальської обрядовості відбита в документах другої половини XVIII ст.

У 1769 р. генеральний суд надіслав полковій чернігівській канцелярії указ «ея императорского величества самодержицы всероссийской» Катерины II про заборону «застарелого игрища, называемого купалин огонь, которое законами давно пресечь и истребить велено». Приводом для цього була загибель дівчини в м. Ічні, яка перестрибувала через купальський вогонь і вбилась, ударившись з усього розгону в хлопця, що в цей момент стрибав із протилежного боку. Тому указом «велено от таковых противозаконных игрищ не только воздерживать и до оных невежеств не допущать, но и вовся искоренять, дабы оных нигде не было... дабы отныне во всем том полку навсегда и везде во всяком месте, деревне и селе, до последнего населения генеральное запрещение учинено» [13].

Цим роком датується і донос священика м. Охтирки Михайла Зіньківського в духовне управління. В документі повідомлялося про купальські обряди як «богопротивные действа», згадувалося про антропоморфну фігуру, біля якої відбувалося святкування і співалися «богомерзкіе песни» [14]. Донос був написаний на

вимогу Білгородської духовної консисторії надсилати від духовних правлінь два рази на рік інформацію-«репорт», «не делается ли в ведомстве тех правлений или благочинных каких суеверий». Одначе розслідування цієї справи, яке тривало сім місяців, звелося нанівець у зв'язку з неявкою «по многократным требованиям многих, прикосновенных к тому делу лиц» [15].

Про вірність селян традиціям своїх предків у збереженні старовинних звичаїв та обрядів свідчить також і донос священика Василя Качуровського із с. Церковиці на Чернігівщині у 1774 р. Цей слуга божий повідомляв, що його прихожани і їх діти кожного року співають веснянки, відправляють якихось русалок, прославляють співом ідола Купала, а напередодні свята Хрестителя Іоанна Предтечі палять по вулицях вогонь з купальними піснями й танцями. Це свято, як пише священик, народ відзначає «с великою осторожностью и почитанием» [16]. І хоча він як священнослужитель закликав забути названі народні обряди, лякаючи прихожан гнівом божим, однак не міг нічого вдіяти — селяни міцно трималися своїх предківських звичаїв і говорили: «Се із віку так і не у нас одних, як ділали, так і ділати будем» [17].

Про настрої селянських мас, їх опозицію духовенству свідчить насичена колоритним народним гумором інтермедія «Супліка або замисл на попа», дія якої відбувається теж у другій половині XVIII ст. на Лівобережній Україні. «Супліка» — це своєрідна скарга до архієрея («хурхурея») на молодого попа, який не поділяє предківських звичаїв, бореться із забобонами народу, примушує прихожан ходити в церкву й спокутувати гріхи. Тому невдоволена громада звертається до дяка з таким проханням:

— Візьми лиш каламар і перо та напиши круто,
Щоб наділи на нашого попа залізнеє путо...
Ой пиши, пане дяче, що не велів челяді колядувати,
На вулицю ходити і на Купайла через огонь скакати,
Об клечини заказав вінців робити
І в тих впочі на воду до річки носити.
Не вольно вже парубкам з дівчатами гуляти,
По чім же вони будуть молодість свою знати?
А празників наказав стільки-що, може, з півкопи буде.
І щоб кожного свята ходили до церкви люди.
А коли ж, пане-свате, будемо робити,
Як станемо щосвята до церкви ходити [18].

Найбільше історико-етнографічних відомостей про купальську обрядовість на Україні припадає на другу

половину XIX — початок XX ст. Це були як описи купальського свята без аналізу його змісту й форми, так і спроби наукового дослідження купальських обрядів.

Описи купальських ритуалів — важливе джерело для реконструкції цілісної картини купальського свята. Цей інформативно-описовий фактаж можна згрупувати так: а) систематизувати сукупність фактів за діахронним принципом, спостерігаючи ті чи інші зміни в купальському святкуванні на певному хронологічному відрізку його історії; б) згрупувати історико-етнографічні відомості про Купала за принципом територіального поширення цього явища, теж простежуючи в міру можливого певні зміни у змісті й структурі купальських звичаїв та обрядів. Другий підхід, на нашу думку, більш доцільний і виправданий, оскільки він дає змогу систематизувати нерівномірний за своєю повнотою і значимістю фактологічний матеріал.

Про святкування Купала на Київщині (без більш конкретного територіального означення) за часів Богдана Хмельницького, тобто в XVII ст., ми дізнаємося з «Истории Малой России». Її автор Д. Бантиш-Каменський повідомляє, що головними компонентами свята були вінкоплетини, розпалювання ритуального вогню і перестрибування через нього, хороводи навколо вогню зі співом «нескромних пісень» в честь Купала, колективна купіль молоді. Характерно, що навіть більш ніж через два століття ці формотворчі елементи свята не зазнали змін. У цьому переконують записи Юзефи Мошинської, яка в 80-х роках минулого століття зафіксувала особливості проведення купальського свята в сімнадцяти обстежених нею селах неподалік від Білої Церкви [19]. Щоправда описи Ю. Мошинської містять інформацію про прикрашене деревце або розлогу гілку («купайлицю», «купайлу») — один з головних атрибутів свята Купала в деяких селах Білоцерківщини, про що не згадував Д. Бантиш-Каменський.

Відомості про купальські обряди на Уманщині, що колись належала до Київської губернії, зібрав у 90-х роках минулого століття Христофор Ящуржинський [20]. Купальські свята тут були на стадії відмирання під тиском духовних та світських властей: священики забороняли «веселити танцями біса», а сотський розганяв бажаючих розпалити купальське вогнище. Тому святкування відбувалося із використанням ритуального деревця, біля якого парубки й дівчата співали пісень.

Аналогічні спостереження зробив невідомий автор у м. Погребищі (тепер Вінницької обл.), що в минулому теж належало до Київщини. За даними Ящуржинського й цього інформатора початком купальського свята вважався час, коли на небі появлялися зорі. Тоді дівчата одягали вінки, запалювали свічки на вербовому «купайлі» і водили навколо нього хороводи, співаючи протяжно й сумовито-замріяно, хоч знали, як підкреслював інформатор, що за святкування Купала можна потрапити в «холодну» [21].

Ареалом особливо інтенсивного побутування купальської обрядовості в XIX і на початку XX ст. вважається Полісся — одна з найбільш архаїчних зон слов'янського світу. Купальське свято цього регіону досконало вивчив Вячеслав Камінський. Його студії охоплюють північну частину теперішніх Волинської, Ровенської та Житомирської областей, яку дослідник назвав за колишнім територіально-адміністративним поділом волинським Поліссям [22].

В. Камінський не подає детальних описів купальського свята з тієї чи іншої місцевості, а групує відомості про обряд за його компонентами, виділяючи два етапи: підготовчий і власне святкування. На думку дослідника, підготовчий період складається з таких моментів, як придбання купальського деревця та його прикрашання, забезпечення матеріалу (трісок та дров) для вогнища, а також виготовлення кулів соломи (подекуди опудала), призначених для спалювання.

У власне святкуванні В. Камінський виділяє такі структурні ланки:

1) вшанування купальського деревця хороводами навколо нього;
2) розпалювання багаття;
3) спалювання або потоплення деревця;
4) спалювання кулів соломи чи опудала;
5) стрибання через вогонь;
6) влаштування ритуальної вечері.

Обрядова картина купальського свята на західному й центральному Поліссі в XIX—XX ст. досить повно викристалізовується на основі етнографічних записів Лесі Українки, Т. Стецького, М. Теодоровича, М. Коробки, М. Пйотровського, В. Доманицького, С. Бельського, І. Абрамова, В. Кравченка, Н. Дмитрука, а також деяких анонімних авторів [23]. До цих джерел ми неодноразово будемо звертатися при аналізі структурних компонентів купальського свята. Тут звер-

немо увагу на те, що сумарна група зафіксованих на території західної і центральної частин Українського Полісся локальних ритуалів має на меті єдину апотропеїчну функцію — оберегти господарство й худобу від небезпечного впливу чарівниць та відьом, які стають напереродні Купала, за народними віруваннями, надто активними й агресивними.

Генетичну спільність і типологічну однорідність із купальською обрядовістю західного й центрального Полісся засвідчують купальські обряди, що побутували в східному Поліссі (північна територія теперішньої Чернігівської та Сумської областей). Один із найдавніших описів купальського свята на Чернігівщині належить до 80-х років XVIII ст. Його автор А. Шафонський, зокрема, зафіксував такі елементи купальського святкування, як хороводи дівчат навколо заздалегідь приготовленої гірки зелені, виконання ряду апотропеїчних заходів — оберегів од відьом, розпалювання ритуальних вогнів та перестрибування через них, що супроводжувалося співом пісень, у яких часто згадувалося ім'я Купала [24].

Зібрані наприкінці XIX ст. матеріали Б. Грінченка також засвідчують побутування на території теперішньої Чернігівської і Сумської областей звичаїв розпалювати купальське вогнище, перестрибувати через нього, виконувати ряд ритуальних дій, спрямованих на відвернення ворожої людині нечистої сили [25].

Досить детально описав купальське святкування в Ніжинському повіті наприкінці XIX ст. етнограф О. Малинка, звернувши увагу на те, що всі обрядові дії зосереджувалися навколо антропоморфної фігури «Івана» [26].

У Борзнянському повіті (с. Прохори) відомості про купальську обрядовість на початку нашого століття зібрав Ф. Коломийченко, який зафіксував звичай перестрибувати напередодні Купала через купи кропиви чи через вогнище [27].

Як бачимо, купальську обрядовість Полісся характеризує комплекс охоронних засобів од нечистої сили, а також чітко окреслена система магічних ритуалів, спрямованих на забезпечення врожайності. Причому перша ознака більш поширена на західній і центральній частині Полісся, а друга — на східній.

Про купальські обряди на Харківщині у 30-х роках минулого століття зібрав відомості В. Пассек, який тоді жив у Харкові і під впливом І. Срезневського

вивчав історію та етнографію українського народу. В його описах можна виділити такі формотворчі компоненти святкування Купала: розпалювання купальських вогнів, прикрашання ритуального деревця, встановлення антропоморфних фігур, влаштування колективної вечері [28]. Про ритуальну трапезу як складову частину купальського святкування на Харківщині згадує також О. О. Потебня. Дівчата під чорнокленом, писав він, тобто під купальським деревцем, ставили стіл, готували яєшню і млинці [29]. Про побутування купальських обрядів на початку нашого століття в Куп'янському повіті Харківської губернії, їх локальні особливості дізнаємося з описів П. В. Іванова. Цей автор, наприклад, зазначає, що в деяких селах дівчата розпочинали обряд ритуальною купіллю [30].

Характерно, що з описами купальського святкування на Харківщині збігаються відомості, зібрані в середині минулого століття М. Маркевичем [31], який майже все життя прожив у с. Турівка Прилуцького повіту колишньої Полтавської губернії (тепер Чернігівської обл.). М. Маркевич виділяє в обряді такі структурні частини: вінкоплетини; приготування купальського деревця; виготовлення солом'яної ляльки, прикрашеної стрічками, намистом, вінком; розпалювання ритуального вогню; хороводи навколо дерева; перестрибування через вогонь, а подекуди й через кропиву.

В Лубенському повіті, зазначає В. Милорадович, основним компонентом святкування було вогнище, біля якого молодь влаштовувала хороводи, ігри, розваги [32].

Купальські обряди на території України збереглися не скрізь однаково. Так, уже наприкінці XIX — на початку XX ст. в деяких губерніях про це свято залишилися лиш епізодичні спогади. С. Чернявська, записуючи обряди й пісні в с. Білозерка на Херсонщині, зауважила, що колись молодь збиралася, щоб через вогонь стрибати, купальські пісні співати, вінки плести, ворожити, але цей звичай відійшов у минуле частково сам собою, а частково під впливом священиків та адміністративних властей [33]. «Уже не скачуть на Івана Купала через вогонь чи будяки, не ходять у ліс шукати скарбу... Лише подекуди збирають зілля і корінці на Купала та вірять у відьом, що псують корів» [34],— писав і В. Бабенко.

До ареалів, де купальська обрядовість збереглася в багатьох традиційних рисах, належить Поділля. Ще

в 60-х роках минулого століття відомості про купальське святкування у Вінницькому повіті зібрав П. П. Чубинський [35]. Щоправда, цей опис вимагає критичного підходу, оскільки створений як компіляція подільського та полтавського (на основі книги М. Маркевича «Обычаи и поверья, кухня и напитки малороссиян») варіантів купальського свята, доповнених, як зазначає сам автор, купальськими піснями з Волині.

Обрядову картину свята Купала на Поділлі домальовує священик Гнат Галько, який в ці ж часи записував народні звичаї та обряди в околицях над Збручем, тобто на території т. зв. галицького Поділля (південно-східні райони теперішньої Тернопільської обл.). Його дані поповнив своїми спостереженнями М. Мочульський, який у перших десятиліттях XX ст. зібрав матеріал про купальську обрядовість у селах Новосілки та Товсте (теперішнього Гусятинського р-ну). Обидва дослідники зауважили, що на галицькому Поділлі побутували вірування в цілющі властивості купальської роси, існував звичай збирати в день Купала лікарські рослини, прикрашати зіллям будівлі тощо [36].

Про купальську обрядовість на Покутті дізнаємося із записів Оскара Кольберга [37], зроблених у 80-х роках минулого століття. Він, зокрема, подав декілька народних назв купальського свята: Іван Купала, Іван Лопухатий або Лопушниковий. Останні назви походять від назв рослин, якими на Покутті прикрашали в цей день хати. Долівку в селянській хаті, як правило, встеляли папороттю.

На Гуцульщині не було єдиного комплексу типового купальського святкування, що мав би колективно-обрядовий характер. Однак навколо вірувань у цілющу силу трав, у небезпечні відьомські витівки, у можливість причарувати в цей день нареченого тощо в гуцулів виробилася своєрідна, поширена лише в окремих місцевостях України, сукупність обрядових дій, що виконувалися індивідуально [38].

* * *

Тепер звернемося до праць, де робилися спроби не просто фіксувати, а науково осмислити календарні звичаї та обряди, в тому числі свято Івана Купала.

Інтерес до явищ духовної культури в Росії зріс у 30-х роках XIX ст. та особливо в другій його полови-

ні. У 1837—1839 рр. виходять «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» І. Снегирьова, у 1839—1842 — «Очерки России» В. Пассека, у 1848 — «Быт русского народа» О. Терещенка. Всі праці багаті фактичним матеріалом, описом купальських обрядів в інших європейських народів, однак при науковому поясненні змісту і форми календарних звичаїв та обрядів (включаючи й свято Купала) виявилася тенденційність авторів, які були виразниками реакційної ідеології російського самодержавного царизму: все, що не вкладалося в рамки сумнозвісної формули «самодержавство, релігія, народність», трактувалося як вороже, чуже й запозичене.

Значний інтерес у науковому світі викликали дослідження «Поэтические воззрения славян па природу» О. Афанасьєва (1866—1869) та «О купальських огнях и сродных с ними представлениях» О. Потебні (1867), в яких купальська обрядовість вивчається в широкому контексті духовної культури європейських народів. Однак поза увагою цих представників міфологічної школи, які розглядали комплекс всіх обрядів із точки зору солярної теорії, залишилися соціально-економічні основи духовної культури того чи іншого народу.

Дещо ізольовано від соціально-виробничої організації суспільства, від суспільно-економічних факторів аналізували явища духовного життя також і вчені-еволюціоністи, типовим представником яких на Україні був М. Сумцов. Заслугою його є спроба обгрунтувати шлюбно-еротичні мотиви в купальських обрядах як рудименти архаїчних «игрищ межю селы», з яких поставали шлюбні відносини в ранньоетнічних спільностях часів дохристиянської доби.

Наприкінці XIX та на самому початку XX ст. з'являються праці «Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности» О. Веселовського (1892), «Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян» О. Фамінцина (1895), а також двотомна монографія «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» Є. Аничкова (1903—1905). О. Веселовський, аналізуючи окремі компоненти купальської обрядовості, відзначив стадіальну схему історичного розвитку свята Купала в східнослов'янських народів. О. Фамінцин простежив спільні риси в купальських обрядах слов'янських народів і дійшов висновку, що свято Івана Купала, як і деякі інші свята церковно-християнського календаря,

значною мірою зберегло дух язичницької епохи і виконувалося з метою забезпечитися добробутом та здоров'ям. Великий порівняльний матеріал праці Є. Аничкова переконливо свідчить про спільні риси в купальській обрядовості східних слов'ян та аналогічних звичаях і обрядах інших європейських народів.

О. Веселовський і Є. Аничков — типові представники так званої теорії запозичень, згідно з якою головні елементи духовної культури народи запозичують один в одного. Тому генетичні корені східнослов'янської купальської обрядовості вони шукали в древньоарійських, древньосемітських культах, в античних міфах умираючого і воскресаючого бога (Аттіса, Озіріса, Адоніса тощо), забуваючи, що між суспільними формами праці й побуту і формами мислення існує закономірний діалектичний зв'язок.

* * *

Радянські учені почали активне вивчення народних звичаїв та обрядів лише після Великої Вітчизняної війни.

В їх історико-етнографічних дослідженнях намітилась тенденція до з'ясування первісного змісту календарної обрядовості. Так, В. Я. Пропп, аналізуючи календарні звичаї та обряди російського народу в східнослов'янському контексті, запропонував трудову теорію походження народного календаря та календарної обрядовості, в тому числі й купальської. Однак поза увагою вченого залишилися естетичні й морально-етичні аспекти народних звичаїв та обрядів, їх ідейний та морально-виховний потенціал [39].

Частково торкаються проблем, що нас цікавлять, дослідження Б. Рибакова «Язычество древних славян» та «Язычество древней Руси». Вчений заперечує безпідставне протиставлення язичництва християнству, а також намагається визначити стадії розвитку язичницьких уявлень та обгрунтувати їх зв'язок з виробничою діяльністю людини. Крім цього, Б. Рибаков довів, що період весняно-літніх язичницьких русалій тривав з 19 по 24 червня і завершувався святом Купала.

В. В. Іванов і В. Н. Топоров спробували реконструювати основний міф давньослов'янських світоглядних уявлень. Головним його змістом, на думку вчених, була боротьба бога грози з його антиподом. Саме в цьому міфі дослідники вбачають первісну суть давньослов'янської релігії, аграрних культів.

Автор монографії «Языческая символика славянских архаических ритуалов» Н. М. Велецька (М., 1978) первісною основою купальської обрядовості, а також інших народних звичаїв та обрядів вважає культ померлих предків.

Однак питання про первісний зміст купальської обрядовості не можна вважати вирішеним остаточно.

Східнослов'янські весняно-літні календарні обряди, серед яких посідає вагоме місце свято літнього сонцестояння, досліджувала також В. К. Соколова.

Фольклориста А. Ліса купальське свято цікавило з точки зору вивчення соціального генезису та естетичної природи білоруського пісенного фольклору (монографія «Купальскія песні», Мінск, 1974). Інтонаційне багатство купальських білоруських пісень вивчалося в праці Г. В. Тавлай «Белорусское купалье. Обряд, песня» (Минск, 1986).

Про купальську обрядовість українського народу, надзвичайно багату змістом, різноманітністю локальних варіантів, емоційно-естетичною насиченістю тощо спеціального монографічного дослідження, крім деяких статей *, поки що не було.

Спробуємо на основі узагальненого вивчення календарної обрядовості простежити генезис і функції свята Івана Купала на Україні.

---

* Не називаємо тут цих статей, бо до них будемо неодноразово звертатися в наступних розділах.

СТРУКТУРНІ КОМПОНЕНТИ КУПАЛЬСЬКОГО СВЯТА ТА ЇХ ЛОКАЛЬНІ РІЗНОВИДИ

Купальська обрядовість, як і всі інші форми традиційно-побутової культури, в процесі історичного розвитку мінялася і за змістом, і в формальному вираженні. Зважаючи на діалектику розвитку змісту й форми купальського свята, можна виділити компоненти, які дають право розглядати комплекс купальських обрядів як струнку й цільну систему народних світоглядних уявлень, морально-етичних норм, ритуальних дій. Причому, приймаючи точку зору М. І. і С. М. Толстих про поділ структури обряду на реальні компоненти (опредмечені, оречевлені), акціальні (дійові) та вербальні (словесні), ми розглядаємо, по-перше, обряд як сукупність дій, осіб, предметів, об'єднаних спільністю строку і термінології; по-друге, обрядову дію — як акціально-вербальну структуру; по-третє, ритуал — як формально й змістовно самостійний фрагмент акціальної структури обряду [1]. Оскільки в основі купальської обрядовості, як стверджує білоруський фольклорист А. Ліс, «лежав культ вогню, води і рослинності» [2], то найбільш правомірно буде виділити й проаналізувати ці компоненти. На можливість досліджувати купальське святкування саме в такому плані, групувати матеріали, виходячи з окремих компонентів обрядовості, розглядати дії, пов'язані з культом води і вогню, з культом рослин і т. д., вказували й інші дослідники [3].

РИТУАЛЬНА СЕМАНТИКА КУПАЛЬСЬКОГО ВОГНЮ

У звичаях та обрядах народів світу чітко простежується вшанування вогню як надприродної стихії, як сили, що має особливий вплив на долю і життя люди-

ни. Обрядовість, у якій збереглися сліди обожнювання вогню, своїми генетичними коренями сягає глибини століть, тих пластів людської свідомості, коли, за словами В. І. Леніна, «безсилля дикуна в боротьбі з природою породжує віру в богів, чортів, у чудеса і т. п.» [4].

Досліджуючи генетичну природу і функціональну спрямованість обрядового вогню, не можна лишити поза увагою уявлень наших предків про сонце. Адже сила вогню — як благотворна, так і руйнівна,— в їхньому світогляді асоціювалася з енергією сонця, що дарувало людям тепло і світло. Явище розпалювання ритуальних вогнів у європейських народів було поширене в період зимового й літнього сонцестояння та весняного й осіннього рівнодення. На це звернули увагу ще представники міфологічної школи (в Німеччині — брати Грімм, А. Кун, В. Шварц; в Італії — А. Губернатіс; в Англії — М. Мюллер; у Франції — Е. Бюрнуф, М. Бреаль; в Росії — Ф. І. Буслаєв, О. М. Афанасьєв, О. О. Потебня, О. Ф. Міллер), які пов'язували ритуальні вогні із солярним культом. Ця гіпотеза, констатують сучасні вчені, має основу, хоча не може бути прийнятою як єдина й доведена [5].

Думку про зв'язок обрядового вогню із сонячним світилом підтверджує, зокрема, поширений у багатьох європейських народів звичай розпалювання вогнища саме на свято Івана Купала, що припадало на період, коли запліднююча сила і життєтворча енергія сонця досягала зеніту.

До ритуалу розпалювання купальського вогню має відношення значна кількість обрядових дій та вірувань. У літературі про це оцінки не завжди одностайні і навіть украй суперечливі. Однак сам факт, що навколо вогнища зосереджені основні дії купальської обрядовості і вогонь є її основним мотивом, безсумнівний.

Різноманітні суспільно-історичні фактори, впливи природничо-географічного середовища тощо зумовили побутування своєрідних локальних варіантів купальського вогнища. Тому, по-перше, у межах певного етнографічного регіону це явище мало неоднакову формальну структуру і функціональне навантаження, а, по-друге, навіть в одній і тій же місцевості ритуал купальського вогнища зазнавав із часом певних змін, збагачуючись новими елементами чи занепадаючи. У цьому можна переконатися, розглянувши геогра-

фію поширення ритуалу навіть у межах однієї української етнокультурної традиції.

Література, архівні джерела та матеріали наукових експедицій засвідчують побутування купальського вогнища на Лівобережній Україні і Подніпров'ї, на Поліссі, у Карпатах і Закарпатті.

Б. О. Рибаков на основі скрупульозного аналізу лісостепових зольників дійшов висновку, що ритуальні вогні на честь сонця (чи персоніфікованого бога сонця на зразок Дажбога), рудименти яких зафіксовані на широкому просторі в XIX—XX ст., почали розпалювати ще три тисячі років тому [6].

На архаїчний характер ритуальних вогнищ указують деякі способи їх розпалювання. Як відомо, вогонь в давнину добували, тручи однією деревиною об іншу або викрешували за допомогою огнива й кресала. Цей спосіб, що був для наших далеких предків життєвою необхідністю, з плином часу набув обрядового статусу, перетворившись у своєрідний ритуал, виконуваний в особливо урочистих випадках, у важливих життєвих ситуаціях: при переселенні з старої хати в нову, під час епідемічних хвороб, а також у певні календарні строки. Вогонь, добутий способом тертя, східнослов'янські народи називали цар-вогнем, царем неба, святим, живим вогнем [7].

Сліди особливого вшанування і навіть обожнювання вогняної стихії зберегли як самі назви священного вогню, так і весь комплекс обрядових дій. На Прикарпатті й Гуцульщині вівчарі, вигнавши овець на полонини, «викручували» на Юрія «живу» ватру, яка повинна була горіти аж до покрови [8]. Добували гуцули «живий» вогонь також і на свят-вечір [9].

Запалювання купальських багать від «живого» вогню теж підтверджує думку про архаїчний характер купальського ритуалу. Відомостей про «живий» вогонь у купальській обрядовості українського народу збереглося небагато, але все ж таки свідчення про це явище є. Так, про танці навколо «живого» вогню під час купальського святкування в лемків Сяноцького і Сандецького повітів у першій половині XIX ст. писав Я. Ф. Головацький [10], а на волинському й ровенському Поліссі навіть на початку XX ст. збереглася пам'ять про розпалювання купальського багаття від вогню, добутого тертям однієї деревини об іншу [11]. Цілком можливо, що слова купальської пісні «на Купалу вогонь крешуть» теж зафіксували звичай розпалювати купаль-

ське вогнище від «живого» вогню. «Царойко», що виїжджає «із темної хмари»,— ліричний герой іншої купальської пісні,— звертається до своїх слуг із проханням, яке містить прозорий натяк на добування вогню описаним вище способом:

— Ой слуги ж мої вірнейкії,
Крешіте вогні яснейкії,
Будем шукати царівнойку [12].

Добування «святого» вогню способом тертя чи викрешування для розпалювання купальського багаття було характерним і для інших народів, наприклад, білорусів [13], болгар [14].

Про важливість вогнища в системі обрядових елементів купальського святкування свідчить той факт, що ритуальний вогонь у ряді місцевостей став називатися так, як і свято: наприклад, поліщуки його називали «купайлом», «купайлицею», а лемки й бойки не без впливу сусіднього польського й словацького населення — «субіткою». До речі, терміни «купайло» й «субітка» не відзначаються чіткістю й незмінністю вживання, а мають у деяких місцевостях одночасно кілька значень (назва свята, купальського вогню, ритуального вогню взагалі та ін.) або певне синкретичне значення. Однак аналіз термінологічних означень «купала» й «субітка» як формальних показників свята дасть змогу простежити і певні функціональні особливості купальського ритуалу.

Увагу археологів завжди привертали місця, пов'язані з ритуальними зборищами, на яких у давнину було присутнім усе населення племені. До таких місць, зокрема, належить гора Собутка поблизу Вроцлава в Сілезії, що була колись загальноплемінним центром усіх сілезян. Назва цієї гори, як і назва купальського свята у словаків і поляків — sobótka,— на думку Б. О. Рибакова, веде нас «до єдино правильного розшифрування первісного значення слова, що означає зборище народу на язичеське святкування (пор. *собор, соборище, собрание, сбор, сходище, событка, собутка, соботка, субботка)»* [15]. Згідно із цією точкою зору, назва гори Собутка теж означала не що інше, як «со-бытие», «совместное бытие», «совместное нахождение», тобто гора зборищ, гора спільного святкування [16].

Аналогічним способом учений пояснив етимологію назви «купало», яка, на його думку, пов'язана із коре-

нем «куп», що утворює ряд слів для означення сукупності людей: *вкупі, купно, совокупно, купножитие.* «Тоді свято Купала,— пише Б. О. Рибаков,— повинно розглядатися в одному ряду з «натовпом», «собором», «событием», як слово, що означає язичеське зборище людей, але приурочене тільки до одного календарного строку, очевидно, одного з багатолюдних язичеських святкувань» [17].

Про масовість та багатолюдність купальських урочистостей свідчить і велика площа кожного зольника, і значна кількість попелу, що залишився внаслідок розпалювання ритуальних вогнищ. Таким чином, слова «собутка» і «купало» навіть з етимологічного погляду опиняються в одному семантико-синонімічному гнізді.

Думку про генетичний зв'язок слова «купало» зі словом «вогонь» підтримує ряд учених. Зокрема, білоруський дослідник В. Мартинов услід за чеським славістом І. Добровським висловив міркування про первісне вживання слова «купало» у значенні «вогонь»: «Білоруське «купала», «касцер», «вогонь» тісно пов'язане з білоруським «куп'ець», «гарэць» [18]. Західнополіське «купа», «касцер» він співвідносив із солярним значенням «очищати вогнем». Отже, виходить, начебто купальське свято одержало свою назву від ритуального вогню, а не навпаки. Хоча з цією думкою не можна погодитися, все ж наведені гіпотетичні погляди щодо етимології терміна «купало» не суперечать висловленій точці зору про важливість та культовий характер вогню в купальських святкуваннях, про їх архаїчність, багатолюдність та масовість.

Місце для розпалювання купальського вогню обирали, як правило, на околиці населених пунктів: у лісі, на вигоні, біля річки чи ставу, на пагорбах та вершинах гір. Про це свідчать не тільки записи етнографів, а й купальські пісні. Наприклад, у російській пісні неодноразово підкреслюється, що саме «на горушке, ой на горы, на высокою на крутой, На роздольицы широкой Там горит огонь высокий» [19].

Одна білоруська пісня запрошує дівчат на купальське святкування, де «на горке кастры гарацъ» [20], інша місцем, де «купала гарэла», теж називає гори [21]. Є аналогічні відомості і в купальських піснях українського народу:

Ой на горі, на горбочку
Склали дівки собіточку [22].

Про звичай розпалювати купальські вогні на пагорбах чи вершинах гір є чимало даних і в етнографічній літературі. Купальські вогнища, «запалені в іванівську ніч на Карпатах, Судетах і Корконошах між Сілезією і Чехами, являють величезне й урочисте видовище на просторі декількох сот верств» [23].

Сучасні дослідники календарної обрядовості одностайні в поглядах на семантику звичаю: по-перше, розпалювання багать на підвищених місцях як на найближчих до неба точках землі, намагання підняти полум'я якомога вище — це суттєва ознака ритуальних вогнів на честь сонця; по-друге, це явище мало загальнолюдський зміст [24]. Купальська обрядовість українського народу, зокрема розпалювання ритуального багаття, підтверджує думку про солярний характер купальських вогнищ, про зв'язок їх з ідеєю неба, з культом сонця.

Сабеїстичну спрямованість купальських вогнищ, тобто їхню причетність до культу небесних світил, зокрема сонця, засвідчує також звичай котити з гір палаючі колеса, обмотані соломою, вмоченою в дьоготь чи смолу, або розташовувати ці колеса на жердині, що встановлювалася посередині купальського багаття. Подібні обрядові дії були поширені в усіх народів Європи [25].

Відомі ці ритуали й на Україні. Так, звичай котити палаючі колеса з гори зафіксував на початку XX ст. у с. В'язівка на Полтавщині В. Милорадович [26], а на Уманщині — Х. Ящуржинський [27]. Котили колеса з таким розрахунком, щоб вони спускалися прямо до річки чи ставу і падали в воду. Про аналогічні обрядові дії доводилося чути, як свідчить В. Камінський, у Луцькому й Ковельському повітах, а також у північній частині Ровенського й Овруцького повітів [28]. Однак навіть на початку XX ст. ці звичаї вже не побутували.

Проте пам'ять про них дійшла до наших днів. Цікаво, що саме народ вбачав у цьому звичаєві зв'язок із сонцем і періодом літнього сонцестояння. За словами інформаторів, сонце досягало в день Купала свого зеніту і потім котилося, наче колесо з гори, бо «минула половина літа» (с. Хлипнівка Звенигородського р-ну Черкаської обл.) [29]. «Колесо,— констатує Б. О. Рибаков,— а особливо палаюче й рухоме,— споконвічний символ сонця» [30].

Тепер дізнаємось, хто згідно з народним звичаєм повинен був розпалити багаття і розпочати купальське

святкування. У середньовічній Франції цю роль виконували служителі церкви, які самі організовували громадський вогонь, щоб викоренити язичницьку сутність купальського свята і надати йому християнізованого характеру. Нерідко купальське вогнище на площах Парижа розпалював сам король [31].

Білоруські етнографи свідчать, що для розпалювання купальського вогню громада обирала головного розпорядника, якого подекуди називали Купалішем — похідне від назви свята і купальського вогню. Білоруська купальська пісня звертається до виконавця цієї ролі по імені і в формі ліричної похвали-прохання заохочує розпалити купальське вогнище:

Андрейка маладзенькі,
Устань же ранюсенька,
Умыйся бялюсенька,
Надзень же боцікі казловыя,
Надзень же шубку бабровую,
Выйдзі ж ты на вуліцу,
Развядзі купальнейка,
Дзевачкам гуляйнейка [32].

Анонімний автор у статті «Ніч під Івана Купайла» пише, що на Україні «в купальському торжестві брала участь не лише молодь, а навіть князі з дружинами... Запалював огонь найстарший в роду або володар» [33].

Як бачимо, церемонія розпалювання купальського вогню вважалася надзвичайно почесною і доручалася, як правило, статечній, поважній особі. Виконавці цієї ролі із числа представників духовних чи світських властей в наведених описах замінили своїх попередників — жерців із дохристиянських епох, охоронців родового вогнища. У правоті такого міркування переконує ряд інших прикладів.

Ще на початку нашого століття вчені висловлювали думку, що на зорі людської цивілізації хранителькою вогню була жінка [34]. Саме вона була найбільш відповідною особою для головної виконавиці культу родового, а потім домашнього вогнища, жриці його. Це припущення підтверджує литовський весільний звичай дарувати нареченій вогонь, примовляючи при цьому: «Ось вогник святий, який ти в батьків охороняла і в нас охоронятимеш» [35]. Переносити вогонь із старого житла в нове за народною традицією теж доручалося жінці, і це ще раз доводить, що сім'я визнавала за жрицю вогню саме жінку.

Етнографічні відомості про купальську обрядовість, які є в нашому розпорядженні, теж підтверджують цю

гіпотезу. Так, у деяких областях Югославії (Шумадії, Словенії) купальські багаття, вогонь для яких добували викрешуванням, розпалювали тільки дівчата, а після повернення в село вони обкурювали свої хати димом від недопалених полін. Ці обрядові дії, вважає М. С. Кашуба [36], є, мабуть, пережитком якихось жіночих союзів; але найбільш імовірно, що описані звичаї — це рудименти язичницьких ритуалів, у яких роль жриці виконувала жінка.

Про генетичний зв'язок купальського багаття із культом домашнього вогнища свідчить також зафіксована, але залишена без уваги дослідником така суттєва деталь, як розпалювання купальського вогню на Поліссі від жару, принесеного з домашнього вогнища [37]. Розпалювала вогонь, очевидно, теж жінка, що підтверджують тексти білоруських та українських купальських пісень. Наприклад:

Сягоння у нас Купала, то-то-то!
Не дзеўка агонь раскладала, то-то-то!
Сам бог агонь раскладаў, то-то-то! [38]

Або:

Ой молодая молодице,
Вийди до нас на вулицю,
Розведи нам купайлицю [39].

Вибір для розпалювання купальського вогню жінки чи дівчини не був випадковим. Жіноча фертильність — здатність народжувати, продовжувати рід — асоціювалася з вірою в запліднюючу силу вогню. Теорія магії — подібне викликає подібне — лягла, як відомо, в основу багатьох обрядових дій. Цілком можливо, що саме вона служить поясненням звичаю доручати жінці або дівчині розпалювати купальське багаття. Як наголошує купальська пісня, «розвести купайлицю» повинна «молодая молодиця», тобто жінка, що перебуває в розквіті фізичних сил. Ідея плодороддя — головна в усіх календарних звичаях та обрядах — знайшла в святі Купала, на нашу думку, найбільш яскраве відображення, що підтверджує увесь комплекс обрядових дій.

Суттєвим моментом ритуалу купальського вогню є попередня підготовча робота: вибір матеріалу для майбутнього багаття (скажімо, соломи, дров, хмизу, сміття), шляхи і способи його здобування (збирання, крадіжка) тощо. Наявність або відсутність того чи іншого елемента, способи їх комбінування створюють регіональну специфіку купальського святкування.

Здатність вогню спалювати, знищувати дотла певні речі викликала в первісної людини уявлення про його очищувальну силу. Визнання і вшанування цієї сили — одна з ознак сакрального ставлення до вогню, обожнювання його. Детальний аналіз лісостепових зольників Європи на межі II і I тисячоліть до н. е. привів до висновків, що головним матеріалом для ритуальних вогнищ служили солома і сміття. «Був певний резон у тому,— зауважує Б. О. Рибаков,— що весь цей антисанітарний громіздкий мотлох («хлам» от «слама» — «солома»?) підлягав знищенню заради «вигнання нечистої сили». А ритуальні вогні і запалювалися для того, щоби відлякати нечисту силу» [40]. Використання соломи і сміття як матеріалу для купальських вогнищ було відоме багатьом європейським народам: італійцям, сербам, чорногорцям, словенцям, іспанцям, австрійцям та ін.[41]

На Україні купальські вогні теж запалювали переважно із соломи та старих, непотрібних речей. Так, у с. Глушки на Білоцерківщині осередком купальського святкування у 80-х роках XIX ст. була обмотана перевеслами жердина з великим кулем соломи зверху [42]. В с. Синява цього ж повіту теж матеріалом для купальського багаття була солома [43].

На Чернігівщині, в Борзенському повіті, «на саме Купало, увечері, хлопці виносили кулів десять соломи з дому; кладуть докупи хоть три і чотири, а потім підкладають,— а заразом всіх не палять». А в Новгород-Сіверському розкладали «чотири один за одним розпалені з соломи невеликі огнища» [44].

Із соломи розпалювали купальські вогні також на Харківщині [45] та Полтавщині [46], а на житомирському Поліссі куль соломи витягували на вершину дуба і там запалювали (села Лугин, Летки Лугинського р-ну [47], Татарновичі Овруцького р-ну [48]). Локальним різновидом цих обрядових дій є, очевидно, спалення мазниці з дьогтем на вершині дуба-велетня в с. Людвинівка на Овруччині [49].

Матеріал для багаття готували здебільшого ще за дня. Напередодні Купала, відзначала Леся Українка, «хлопці тягнуть по селі солом'яного козуба, а назустріч їм виходять люди і роблять перейму, себто складають на вулиці тріски, поліна, старі кошики і т. ін.— все те знадоби до купальського вогнища. Таких перейм буває скілька і хлопці ледве можуть забрати все паливо» [50].

Наведені приклади переконують, що солома і старий мотлох призначався для спалення в купальському багатті не випадково. Вогонь повинен був знищити непридатні для вжитку речі, звільнити людину від них. Можливо, що до розряду таких непотрібних речей прирівнювалася у світоглядних уявленнях наших пращурів і солома, позбавлена зерна як запліднюючого начала. Ритуально-магічна семантика обряду в даному випадку поєднується із раціональною сутністю, господарською доцільністю.

Подібний звичай побутує і в наш час у с. Вишнопіль, що на Черкащині. Тут у день Івана Купала дві гарби з написом «Усяке сміття» їдуть по селу, зупиняючись перед кожним двором, де відбувається приблизно такий діалог:

— Добридень, здорові будьте з Купайлом.
— Будьте й ви здорові.
— А чи немає у вас сякого-такого, давно застарілого, геть спорошілого?
— У душі не тримаю, а на подвір'ї, може, щось і завалялося.
— Тоді вимітайте, щоб воно прахом пішло у вогні Купайла.
— Хай усе погане і зле пропадає, а гарне й добре зостається й розростається» [51].

Лемки та бойки для купальського вогню («собітки») використовували гілки хвойних дерев: ялівцю, смереки, ялини. Заготовляли хвою днів за п'ять до урочистості, щоб вона висохла і горіла високим і чистим полум'ям [52].

У деяких місцевостях було заведено паливо для купальського вогню красти. Леся Українка в описі купальського свята на Ковельщині підкреслювала, що «хлопці крадуть де-небудь солом'яника старого,— власне, крадуть, бо просити не годиться» [53]. І. Франко теж указував, що в селах Дрогобицького, Коломийського і Стрийського повітів «на субітку уживають дров, накрадених у селі. В тій цілі крадуть від хат ліси, ворота, часом хатню посуду, не говорячи вже про плоти і вориння» [54]. З тією ж метою викрадали колеса. В селах Тальнівського р-ну Черкаської обл. дотепер збереглася приказка: «Стережи на Калиту ворота, а на Купала колеса» [55].

Як же пояснити суть цього, не зовсім зрозумілого на перший погляд, звичаю? Увесь комплекс обрядових дій купальського святкування доводить, що воно сягає родово-племінного суспільства. Родове вогнище тоді було священним і вважалося спільною власністю усіх

членів роду. Пізніше, коли виникла приватна власність на знаряддя виробництва внаслідок суспільного поділу праці, сила традиційного вшанування і навіть обожнювання вогнів як осередків, центрів колективного ритуального святкування збереглася.

Очевидно, саме тому спосіб здобування матеріалу для священного вогнища, для святкування, що зберігало відгомін часів, коли ще не виник поділ на «моє» і «твоє», а існувало тільки «наше», «спільне», не вважався чимось непристойним і сприймався як закономірне явище.

Цю гіпотезу можна підтвердити й іншими прикладами. Так, Леся Українка в тому ж описі купальського свята зауважила, що «люди, які приходять дивитися на Купала, повинні принести з собою різний підпал, що в давніші часи всякого, хто приходив з порожніми руками, хлопці били, через те й досі є купальська приказка: «Хто прийде без поліна, той піде без коліна» [56].

На свято Купала приходили всім селом. Відсутність кого-небудь оцінювалась як ігнорування інтересами колективу, їх проклинали, погрожували, що збереглося в зразках купальського фольклору:

Хто не піде на Купала,
З того вийде душа й пара [57].

Котра дівка на Купайлі не бувала,
Щоб вона сіла та й більше не встала [58].

Хто не піде на Купало,
Щоб йому ноги поламало,
Щоб поклало колодою,
Колодою смоловою [59].

Співзвучні мотиви є і в білоруських купальських піснях:

Дзеўкі, бабы — на купальню,
Ладу-ладу, на купальню!
Ой хто не выйдзець на купальню,
Ладу-ладу, на купальню,
Ой той будзець пень-колода,
Ладу-ладу, пень-колода [60].

Чеська пісня теж зобов'язує всіх дівчат приходити на купальський «огнічек»:

Ktera divka na ohniček neprišla — ó Jano!
Ta nerada pec, ohnište, odišla — ó Jano! [61].

Той факт, що об'єктом погроз і попередження виступають здебільшого представники жіночої статі, наводить на думку про вплив оплодотворюючої сили

купальського вогню на тих, кому ця сила найбільш потрібна. Якщо до цього додати, що народна мораль різко засуджувала тих, хто довго не одружувався і цим не сприяв продовженню людського роду, то стануть зрозумілими перестороги й погрози тим, хто б наважився не прийти на купальське святкування. Отже, ідея плодороддя виражається ще й через традицію обов'язкової присутності на святі Купала осіб жіночої статі — дівчат і молодих жінок. Наявність аналогічних за змістом мотивів у фольклорі та етнографічних описах Купала в багатьох інших народів свідчить також про те, що ця традиція була загальноєвропейською і своїм корінням входить в епоху докласового суспільства, коли небажання взяти участь в ритуальній урочистості прирівнювалося до зради інтересів колективу, роду.

Ритуал купальських вогнищ супроводжувався, як правило, перестрибуванням через них молоді. Ця дія — найбільш важливий обрядовий акт у святі Купала і відома багатьом народам світу, що засвідчують дані археології, лінгвістики, етнографії. Єдиного погляду в оцінці семантики і функціональної спрямованості цього ритуалу немає. З-поміж багатьох точок зору заслуговує на увагу думка О. О. Потебні, який вважав, що «запалювання вогнищ і стрибання через них має на меті звільнення від ворожої сили, хвороби, смерті і пов'язаних з нею міфічних істот» [62].

Згідно з цим твердженням, у ритуалі перестрибування через купальський вогонь виділяються з-поміж інших очищувальні функції, що мають досить різноманітні з формально-обрядової точки зору способи вираження (перестрибування, перенесення через вогонь дітей, спалювання в ньому одягу тощо).

На користь думки про очищувальні функції купальського вогню є чимало аргументів. Так, у світоглядних уявленнях багатьох народів вогонь вважався головним чином очисною стихією, на грунті його обожнювання виникали навіть окремі релігії. Згідно з догмами католицької церкви, в потойбічному світі є чистилище, де особливе місце займає вогонь як засіб очищення грішних душ на їх шляху до раю. Татарські хани допускали до себе руських князів тільки в тому випадку, якщо останні перейдуть через вогонь, тобто очистяться. В Індії день 24 червня називався святом середини літа і відзначався як день очищення [63]. Феодорит (V ст. н. е.) зафіксував, як по вулицях палили вогні і стри-

бали через них, переносили малих дітей, що вважалося відверненням зла й очищенням [64].

Патріарх Антіохії Федір Бальсамо у XII ст. писав, що 23 червня ввечері на вулиці запалювали вогні на всю ніч і стрибали через них, ворожили й передбачали добробут [65].

Купальська обрядовість українського народу за своїми функціями і формами вираження теж має подібне спрямування.

В описах купальського святкування здебільшого фіксується лише факт перестрибування через вогонь, а семантика і функції цих ритуальних дій не з'ясовуються. Проте деякі збирачі купальської обрядовості пробували заглибитися в сутність описуваних обрядових дій і пояснити їх зміст і значення. Так, Милорадович в уже згадуваному описі Купала на Лубенщині зауважив, що вогнища палили на березі ріки з таким розрахунком, щоб можна було «перелетіти через вогонь у воду і відразу ж очиститися і вогнем і водою» [66]. Невідомий автор у статті «Ніч під Івана Купала» теж намагається коментувати аналогічні ритуали, щоправда, не вказавши географії їх побутування: «Легіні і дівчата перестрибували через вогонь. Жінки переносили через вогонь своїх дітей. Хворі палили в тім вогні різного роду зілля, що мало лічити від всяких недуг та нечистих сил. А всі ті обряди в минулому відбувалися ще з більшим торжеством, якщо мати на увазі, що в поганських часах вогонь мав велику очищальну силу і лиш перейти через нього вистачало, щоб очиститися» [67].

Реалізація мотиву очищення на основі «обрядового спілкування» з купальським вогнем має свої локальні інваріанти і зумовлена географічним середовищем, специфікою ведення господарства, тим чи іншим родом занять. Так, згідно із світоглядними уявленнями наших предків очисна сила вогню могла впливати не тільки на людину, а й тварину, що було важливо, наприклад, для населення Українських Карпат, яке головним чином займалося тваринництвом. І. Франко у статті «Людові вірування на Підгір'ю» зазначає, що через купальську «субітку» «пастухи скачуть, щоб весь рік були здорові і переганяють також худобу, щоб її чари не бралися» [68].

Більш розгорнуту характеристику цього ритуалу подає анонімний автор публікації «Об угроруссах»:

«В ніч перед Купалом... приганяють до вогню овець та іншу рогату худобу. Тут при вогні відкривають рот кожній худобині так, щоб купальський вогонь засвітив їй у роті. Думали, начебто це запобігало будь-якому захворюванню, особливо карлюку, що точив зуби худоби» [69]. Поширення у лемків звичаю стрибати через купальський вогонь і переганяти худобу зафіксував також Я. Головацький, використовуючи етнографічні матеріали з першої половини XIX ст.[70]

Очищувальною силою наділявся не лише вогонь, а й недопалки, попіл від нього [71].

Рудименти названих звичаїв зафіксовано в деяких зразках фольклору. Наприклад, про присутність худоби біля купальського вогню в одній купальській пісні співається:

Собітойка ясно горить,
Челядойка пишно ходить.
Собітойка догоряє,
Худобойка проквітає [72].

Купальський вогонь вважали стихією, що має особливий вплив на долю людини, її майбутнє, зокрема на одруження. У багатьох народів був поширений весільний ритуал розпалювання багаття перед брамою нареченого і перехід через нього одруженої пари з метою очищення [73]. Крім цього, згідно зі світоглядними уявленнями східних слов'ян, наречена, що втратила цноту до одруження, не могла переступити через багаття, за що вона і її батьки піддавалися осуду і своєрідним покаранням [74].

Купальський вогонь вшановувався також як стихія, що здатна не тільки очистити молодь перед вступом до шлюбу, а й передбачити цей шлюб. Д. Бантиш-Каменський вказував, що ще за часів Б. Хмельницького парубки й дівчата стрибали парами через вогонь, узявшись за руки, і ворожили про майбутню долю.

Матеріали Ю. Мошинської, зібрані на Білоцерківщині, підтверджують живучість цих обрядових дій у другій половині XIX ст. із збереженням ритуальної семантики ворожіння про долю й очищення. Голі парубки й дівчата, взявшись за руки, перестрибували через вогонь. Якщо їх руки при цьому не розмикалися, вважалося, що пара одружиться і все життя буде разом. Про зв'язок ритуалу перестрибування через купальське вогнище із подружнім життям нагадують також пісні. В одній гумористичній пісні купальського

циклу, яку співали під час перестрибування вогню, є такі слова:

Ой на Купала огонь горить,
А в Семена серце болить.
Нехай болить, нехай знає,
Нехай іншої не займає,
Нехай одну Мотрю має [75].

У багатьох народних віруваннях вважається, що успішнішим чарування може бути тоді, коли людина роздягнеться догола. Стрибання через вогнище голими було, очевидно, розраховане на те, щоб якомога ближче доторкнутися до купальського вогню, узяти від нього вдосталь життєвої енергії, запліднюючої сили.

Трактування ритуалу перестрибування через вогонь як вияв шлюбної магії характерне для Харківщини. Там через купальське багаття перестрибували тричі і тільки після цього гасили [76].

В деяких місцевостях України цей ритуал мав інше функціональне призначення, або був зафіксований на тій стадії побутування, коли його ритуальна семантика трансформувалася головним чином у розважально-естетичні обрядові дії. Однак, у текстах «собіткових» пісень із лемківсько-бойківського пограниччя виразно звучать мотиви сватання:

Ой на Яна, на Яненька
Горить наша собітонька.
Горить, горить, юж згоріла,
На лелію собі сіла.
Почала сой говорити,
Кого має оженити:
— Єст там в Бличака-то Михайло
А в Вишака-то Теклюня...
Верх потока зеленого
Пасе Михайло коня свого.
Пасе, пасе, попасує,
На Теклюню підморгує:
— Теклюсь, Теклюсь, ближче до мі,
Зложимо сой ручки к собі.
Не так ручки, як колєна,
Бо ти будеш моя жена [77].

В іншій купальській пісні теж згадується про «собітку», яка «запалала, дівкам долю віщувала» [78].

Віра в запліднюючу силу купальського вогнища і пов'язані з ними обрядові дії, спрямовані на очищення шляхом акціального спілкування з вогнем та передбачення майбутнього подружжя — це важливий, але не єдиний аспект ритуальної семантики купальського вогню.

Відомості з багатьох європейських країн дають підстави трактувати перестрибування через вогонь як магічний засіб, що сприяє врожайності полів. Ідея плодороддя знаходить ще один аспект вираження, що засвідчують різноманітні примовляння при виконанні певних обрядових дій, пов'язаних і з купальським вогнищем. Скажімо, в Білорусії парубки й дівчата кидали в вогнище березові гілки, примовляючи: «Коб мой лен так вялікі быў, як гэтая хварасціна». Чехи та словаки заклинали на високий урожай конопель чи льону, намагаючись стрибнути через купальський вогонь якнайвище [79].

В одному семантичному ряду з названими прикладами стоять деякі українські купальські ритуали. Так, О. Кольберг зафіксував у другій половині XIX ст. на Покутті звичай «кегекати», тобто від Івана до Петра (12 липня за новим стилем) бігати по полях із палаючим віхтем соломи, прикріпленим до кінця жердини. А над Бистрицею увечері напередодні Івана Купала парубки бігали із запаленими факелами, підкидаючи їх угору і співаючи [80]. Про аналогічні обрядові дії, що побутували на Стрийщині, згадує І. Вагилевич у листі до І. Срезневського [81]. Згідно з імітативною магією всі ці дії повинні були збільшити родючість землі.

Отже, купальські ритуали виконувалися з надією одержати частинку життєвої енергії сонця й очиститися. Купальський вогонь має очисну, апотропеїчну та запліднюючу силу, як підкреслює О. Потебня, саме тому, що зображає сонце [82].

Деякі дослідники трактували увесь комплекс обрядових дій із купальським вогнем як магічний засіб приєднання виконавців цих дій до покійних предків і пов'язували купальські ритуали з культом предків. Так, Н. Велецька в перестрибуваннях через вогонь, спалюванні в ньому старих речей чи одягу з хворих, купальського деревця чи антропоморфних зображень вбачала «форму трансформованих рудиментів ритуалу проводів на «той світ» [83]. Справді, окремі купальські обрядові дії певною мірою засвідчують зв'язок із культом предків, але надавати йому головного і єдиного значення хоча б у ритуалах із купальським вогнем було б перебільшенням.

Вважаємо також правомірною і доцільною в даному випадку спробу розглянути окремі обрядові дії з купальським вогнем як пережитки обрядового очищення шляхом жертвоприношення через спалювання. Для

з'ясування цього складного, а в ряді моментів суперечливого питання зробимо короткий екскурс в історію розвитку світоглядних уявлень людини ранньоетнічних суспільних формацій і пов'язаних із цими уявленнями обрядів та ритуалів.

Ще І. Срезневський зазначав, що слов'янська релігія, почавшись поклонінням стихіям, дійшла до повного політеїзму і зосередила його в поклонінні сонцю як головному світилу, як найвищому прояву бога всіх богів»[84]. Досягши цього ступеня, язичницька релігія була оживлена думкою про милосердя богів, і страх покарання поєднувався в ній із можливістю очищення. «Слов'янин очищав себе при житті молитвою і жертвою, а по смерті — обрядом спалення померлих, молитвами і іншими жертвами... Поняття про очищення гріхів смертю живих істот шляхом їх спалення було джерелом смертельних жертв у слов'янському богослужінні, джерелом, яке могло довести до принесення в жертву людей»[85].

Достовірність сказаного підтверджують свідчення археологів про те, що в згадуваних уже зольниках неодноразово знаходили людські кістки і навіть уцілілі скелети[86]. Лев Диякон, описуючи поразку князя Святослава під Доростолом, згадує таке: «Коли ж настала ніч, руські воїни перетягали своїх покійників, яких, склавши на розпалені вогнища, спалювали, а разом з ними й більшу частину полонених, чоловіків і жінок... і кидали в Дунай як жертву грудних дітей і півнів»[87]. Ібн-Фадлан, арабський мандрівник (X ст. н. е.) дав детальний опис похорону на Русі, зафіксувавши в руських племен звичай спалювати разом з померлим господарем його дружину і дівчину, яка погоджувалася виконати цю саможертовну місію[88].

Наведені факти проллють певною мірою світло на розуміння суті купальських обрядів.

У купальському вогні, як уже говорилось, спалювали антропоморфні зображення, а також купальське деревце. Не торкаючись поки що питання ні про етимологію назв цих зображень (Марена, Купало, відьма), ні про їх локальні різновиди, ні про способи прикрашання тощо, принагідно зауважимо, що ці денотати * купальського святкування могли в окремих випад-

---

* Ми вживаємо на означення і купальського деревця, і антропоморфного зображення термін «денотат» як найбільш узагальнюючий і позбавлений двозначного тлумачення.

ках піддаватися спаленню, в інших потопленню, ще в інших — розтерзанню. Константою у всіх цих діях виступає мотив знищення. Напрошується питання: з якою метою знищували ці денотати?

Аналогічні обрядові дії з двома денотатами є вираженням тільки формальним, а не функціональним. Якщо розглянути ці денотати крізь призму їх естетичного сприйняття, то відразу ж стануть очевидними діаметрально протилежні погляди в ставленні учасників святкування до купальського деревця і антропоморфного зображення відьми (на прикладі поліського купальського обряду). В купальському фольклорі відьма виступає уособленням сил зла. Одна з пісень закликає хлопців іти «смоли брати, відьмі очі заливати» [89], в іншій відьма «на дуба лізла — кору гризла» [90], ще в іншій висловлюється намір «з полуночі повиколювать відьмі очі» тощо. Семантику і функції купальського деревця ми з'ясуємо далі, обмежившись зараз лише купальською піснею, що чітко відображає цілком позитивне ставлення учасниць святкування до «купайлочки»:

Над Дунаєм вербонька стояла,
А на ній зозуленька кувала,
Росою Івана вмивала.
Під вербою Галина стояла,
Вишиваний рушничок держала,
Вона його Іванові подарувала,
Ще й до нього стихенька промовляла:
— Вмивайсь, Іванку, біленько,
Витирайся цим рушничком чистенько,
Зрубай мені цю вербоньку низенько,
Постав її, Іванко, в садочку,
А я вберу з дівчатами купайлочку [91].

Як відомо, однією з ознак язичницького світогляду є персоніфікація явищ природи: і сонце, і вода, і вогонь, і інші сили (як реальні, так і вигадані) набували в уяві наших пращурів антропоморфних ознак. Характерно, що первісна людина персоніфікувала як ті стихії, що сприяли їй у житті, так і ті, що були їй ворожими. Вважалося, що злі сили ставали особливо небезпечними в переломні календарні моменти, пов'язані з фазами сонця. Одним із демонологічних витворів уяви східних слов'ян є відьма, здатна проявити свою згубну силу в певні дні календаря, до яких у першу чергу слід зарахувати свято Івана Купала. Отже, якщо вважати купальське свято днем, коли змагаються сприятливі людині стихії із ворожими їй, то відьма, безперечно, належить до других. Купальське ж деревце аж

ніяк не виступало персоніфікацією сил зла. Тому гіпотетично можна допустити, що спалення деревця в купальському вогні належить до розряду власне жертвоприношень, а спалення антропоморфного зображення відьми,— до сфери обрядів, які мають на меті знищити нечисту силу, позбавитися її згубного впливу. З цієї точки зору у твердженні Н. Велецької («зрубане деревце чи гілка, навколо яких відбуваються ритуальні дійства і молодіжні ігрища за функціональним призначенням ідентичні лялькі-чучелу: вони теж є символом посланця на «той світ» [92]) потрібна диференціація між депотатами, що спалюються в купальському вогнищі. Приєднуючись до думки, що звичай спалювати в купальському багатті і атропоморфні зображення, і деревце є не що інше, як імітація людських жертвоприношень, зазначаємо, однак, що різниця між спаленням тварин чи людини з метою власне жертвоприношення, для того, щоб очиститися і здобути прихильність вищих надприродних сил, і спаленням з метою знищити, спопелити нечисть,— простежується досить чітко.

Візьмемо для прикладу хоча б такі обрядові дії, як спалення в купальському вогні півня [93], або кінського черепа [94]. І в першому і в другому випадках маємо справу із жертвоприношенням або символічною заміною цілого його частиною, однак семантика цих дій, на нашу думку, дещо відрізняється. Про принесення в жертву півня ми читали в Ібн-Фадлана і Льва Диякона. Очевидно, що символіка півня, курки певною мірою пов'язана із символікою сонця й вогню. Цей птах першим вітає наближення сходу сонця. Із першим криком півня, за народними віруваннями, припиняють свій розгул сили темряви й зла. Дотепер в українській мові існує ідіома «пустити червоного півня», що означає «підпалити що-небудь, вчинити пожежу». Все це разом узяте наводить на думку, що спалений у купальському вогні чи кинутий у воду півень повинен був уособлювати жертву з метою умилостивити сонце, здобути частину його життєтворчої енергії в момент літнього сонцестояння.

До іншого семантичного ряду належить спалення в купальському вогні кінського черепа. Уся сукупність обрядових дій із ним нічим не відрізняється від ритуального знищення відьми. В с. Симоновичі Брестської обл. до цього часу жива пам'ять про цей обряд: кінський череп називали відьмою, прикріплювали до

жердини, кидали в нього чим-небудь, старалися збити його у вогонь і спалити [95].

За семантикою цей ритуал ідентичний деяким обрядам, що побутували в день літнього сонцестояння в середньовічній Франції, де в купальському вогні спалювали жаб, вужів, щоб «очиститися від скверни», а також живих чорних котів, іноді — лисиць, оскільки вірили, що саме в цих тварин перевтілювалися відьми [96]. Кінь в уяві наших предків, очевидно, теж символізував силу, ворожу людині, що засвідчують записи етнографів з Гуцульщини й Поділля про перевтілення чорта в коня, про коня як витвір диявола [97].

Отже, можна сказати, що в функціональному призначенні купальського вогню чітко простежуються два семантичних розгалуження, спрямовані, по-перше, на власне жертвоприношення з метою завоювати прихильність вищих сил (в даному випадку найбільш імовірно — бога богів — сонця), по-друге, на очищення від нечисті, спроможної осквернити життя людини, принести реальну чи уявну шкоду. Таким чином, купальський вогонь виступає в ролі засобу очищення і трансформатора жертви від жертводавця до жертвоприймача.

Ідентичними функціями уява язичника наділяла й недопалені головешки та попіл від купальського вогнища. Так, у хорватів і словенців був поширений звичай домішувати попіл з купальського вогню до зерна, призначеного для посіву, а недопалені факели й гілки розкидати по полях і городах [98]. У с. Жолудівка Овруцького р-ну на Житомирщині теж зафіксовано купальський обряд, що в пережитковій формі відтворював цикл сільськогосподарських робіт: парубки розсипали попіл по полю, яке символічно орали, дівчата «скородили» виорану ділянку поля фартухами й «сіяли» просо [99]. Як бачимо, попіл у даному випадку виступає ритуальним еквівалентом купальського вогнища і згідно з язичницькими світоглядними уявленнями має, очевидно, такі самі запліднюючі властивості, що й вогонь, а участь жінок у виконанні обряду волочіння та сіяння проса виразно вказує на зв'язок жіночої здатності до запліднення із родючістю землі. Ідея плодородця в цих ритуальних діях також знайшла цікаве й своєрідне вираження.

Попіл з купальського вогнища часом використовувався як засіб відлякування нечистої сили, головним чином відьом. У деяких селах Куп'янського повіту на

Харківщині попіл купальського вогню закопували під воротами огорожі, щоб відьма не йшла до корови і не відбирала в неї молока [100]. А в с. Новопіль Черняхівського р-ну Житомирської обл. ще й дотепер збереглася пам'ять про звичай посипати попелом купальського багаття стежки, дороги, входи у двір, щоб оберегтися від нечистої сили [101].

Однак треба зазначити, що й купальському вогню, і його ритуальному еквіваленту — попелу — була властива певна амбівалентність. З одного боку, купальський вогонь міг спалити всяку нечисть і обдарувати благотворною енергією учасників святкування, а з другого — всіма позитивними якостями вогню могли скористатися відьми, і в їхніх руках він став би згубним засобом чарівництва. Двоїста природа вірувань у магічні властивості купальського вогню чи попелу з нього надала певного локального забарвлення і деяким обрядовим діям. Так, матеріали з Овруччини середини минулого століття свідчать, що учасники купальського святкування «уважають пильно і стережуть того, щоб купальський огонь (себто жердка і солома) спалилися дочиста. Це попелище розгромаджують вилами, мітлами, руками, лопатами й граблями та розмітають із вітром далеко, заливають водою в тій цілі, щоб відьми не набрали собі попелу, за яким, згідно з повір'ям, дуже вганяються, бо він служить їм до того, що псують кому схочуть набіл, усипаючи до набілового начиння або господарської загороди...» [102].

Б. Грінченко теж зафіксував вірування, начебто відьми на Купала перетворюються в невидимих істот, скачуть через вогнище і крадуть попіл [103].

Іноді попіл купальського вогню, навпаки, міг допомогти викрити відьму. З цією метою в с. Арапівка на Харківщині набирали попелу в ганчірку і швидко йшли, не оглядаючись, із купальського святкування додому. Наступного дня, за народним повір'ям, відьма неодмінно прийде і скаже: «Віддай мені, що в тебе є», маючи на увазі попіл із купальського вогнища [104].

ВОДА ТА ЇЇ ФУНКЦІЇ В КУПАЛЬСЬКИХ ОБРЯДАХ

Сила води — як благотворна, так і руйнівна — викликала в уяві багатьох народів побожний трепет і породжувала відповідні вірування, пов'язані з її вшануванням. Звичаї та обряди, в яких важливу роль віді-

гравала вода, дуже давні. Як писав Ф. Енгельс в «Анти-Дюрінгу», «всяка релігія є не чим іншим, як фантастичним відображенням у головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їх повсякденному житті,— відображенням, в якому земні сили набувають форми неземних. На початку історії об'єктами цього відображення є насамперед сили природи, які при дальшій еволюції проходять у різних народів через найрізноманітніші і найстрокатіші уособлення» [105]. У зв'язку з цим у багатьох народів побутують вірування про воду як про першооснову всіх речей: згідно з індійськими Ведами та біблійними космогонічними уявленнями вода є первісним елементом буття, основою світобудови [106].

І магічні, і реальні уявлення про воду лягли в основу календарних звичаїв та обрядів, що відомі й дотепер у всіх народів Землі.

Надзвичайно важлива значеннєва та функціональна роль води, як і вогню, в купальському святкуванні європейських народів. Дослідники календарної обрядовості одностайні в поглядах на те, що обряди з водою, виконувані в честь літнього сонцестояння, за своїм характером і спрямуванням були очисними.

Стихійна природна чистота води, за висловом С. Максимова [107], викликала в найглухіші часи язичництва особливе вшанування, яке, зокрема, виявилось в урочистому святі Івана Купала.

Одним з найпоширеніших аспектів обрядового очищення в купальському святкуванні слід вважати купання, відоме усім народам Європи.

Як свідчать записи етнографів, характерною особливістю обрядової купелі є поєднання купання із перестрибуваннями через купальські вогнища. Та чи інша послідовність у виконанні цих ритуалів, кількість обрядових актів тощо визначають локальні різновиди купальського святкування. Так, на Білоцерківщині голі парубки й дівчата, узявшись за руки, спершу перестрибували через купальське багаття, а тоді купалися (села Синява, Павелки). В селах Острийки та Тулинці зафіксовано інший варіант обряду. Представники обох статей громадилися окремо. Група учасниць ритуалу, очолювана однією з дівчат, стрибала через палаюче полум'я, а тоді купалася у воді, після чого знову перескакувала через багаття. Обряд повторювався тричі. Парубки виконували цей обряд аналогічно, а тоді, одягнувшись, молодь збиралася біля вогню, де свято продовжувалося [108].

Старовинний звичай купатися перед скаканням через купальський вогонь зберігся до початку XX ст. в деяких селах Куп'янського повіту на Харківщині [109]. На Лубенщині багаття розпалювали на берегах Сули та Удаю з таким розрахунком, щоб, перестрибнувши через вогонь, можна було потрапити у воду [110]. Аналогічні обрядові дії («напередодні Івана Хрестителя дівчата (інколи голі) скачуть через вогонь у воду») в кінці XIX ст. зафіксував В. Ястребов на території теперішньої Кіровоградської і Дніпропетровської областей [111].

Хоча ареал поширення описаних ритуалів охоплює, як бачимо, чималу територію, в обряді, крім локальних різновидів, є й спільні риси. Це, по-перше, вибір місця купальського святкування не будь-де, а саме біля води, по-друге, своєрідний ритуальний симбіоз одночасного очищення вогнем і водою, і, по-третє, збереженість названих реліктових явищ у певному хронологічно-синхронному зрізі, що припадає на кінець XIX — початок XX ст. Вода, як і вогонь, виступає у всіх наведених випадках рівнозначною йому очищувальною стихією. У зв'язку з цим доцільно згадати про народні вірування, згідно з якими пожежу від блискавки треба було гасити не водою, а молоком чи сироваткою. Це, очевидно, рудимент язичницьких світоглядних уявлень про вогонь і воду як рівносильні стихії, яких не годилося між собою сварити. Народна приказка «Води і вогонь боїться» теж засвідчує вшанування води як могутньої природної стихії.

Уже говорилося про те, якими властивостями наділявся в народі купальський вогонь. Семантичним і функціональним синонімом йому є і вода. Як зауважує І. Сахаров, у Росії здавна парилися на Купалу ранком у лазнях, а вдень купалися в річках чи потоках з надією помолодіти [112].

Традиція купатися вранці до сходу чи зі сходом сонця була характерна для населення західного й центрального Полісся, а також для горян, що населяли Українські Карпати. Гуцулам, за свідченням В. Шухевича, купальська вода уявлялась могутньою, поглинаючою «всяку напасть» очищувальною силою, здатною оновити й зцілити не тільки тіло, а й душу людини: «Хто б не скупався, в кого на тілі були струпи, рани або якась журa чи напасть в людини, то як скупається на Івана, то хоч від людини, а хоть від челядини все пропадає у воді» [113].

В Українських Карпатах в день Івана Купала турбувалися не тільки про себе, а й про худобу: «Легіні купаються і купають коней, вважаючи це дуже пожиточним» (корисним) [114].

У день купальського свята чудодійною вважалася і світанкова роса. В деяких селах західного Українського Полісся (Любитів, Білин на Ковельщині) купальську росу збирали зранку на межах, вірячи в її цілющу силу й здатність викликати дощ [115]. Гуцули до сходу сонця качалися по ній з надією, що це «чистить чоловіка; такий не буде мати ніколи ні чиряків, ні короси, ні струпів» [116].

Відомості про купальські обряди дають підстави судити про поліфункціональну спрямованість та полісемантику води й роси в день Івана Купала. Обидва компоненти в народних уявленнях виступають своєрідним символічним засобом, що має здатність впливати на добробут селянина, зокрема підвищувати надої молока. Молоко було в селянських, як правило, багатодітних сім'ях основною їжею, тому зрозуміла турбота господаря про те, щоб його було вдосталь. Це особливо яскраво засвідчують матеріали про святкування Купала населенням Українських Карпат.

Аналіз семантики і функцій вогню й води в купальській обрядовості дає підстави виявити ще деякі спільні риси. І вогонь, і вода виступають у ролі джерела благ, але питання про те, кому ці блага потраплять до рук,— добрій чи злій людині, підуть людям на користь чи на шкоду,— вже не має відношення до вогню і води чи її різновиду — роси. Тобто в даному випадку спостерігаємо ту ж амбівалентність вогню і води як об'єктів в обрядових діях по відношенню до суб'єктів — виконавців ритуалів. Ось чому благодатною силою і купальського вогню, і роси чи води, згідно з народними віруваннями, могли скористатися головним чином відьми, яких в Українських Карпатах подекуди називали «босорканями» і «чередінницями». Як зафіксував В. Шухевич, у гуцулів побутувало вірування, начебто «чередінниця» (або чередінник) удосвіта на Івана Купала йде гола з дійницею і ополоником до заможного господаря, що має багато корів та овець. З жолоба для напування худоби, по якому вода тече просто від джерела, «чередінниця» збирала поверху ополоником воду і при цьому примовляла: «Я не збираю воду, але манну з усієї худоби, що тут п'є, не токмо з вим'я збираю, але і з сліду». При цих словах

брала землю з коров'ячого сліду і йшла на царинку, де, збираючи росу з трави, приказувала: «Я не збираю росу, але маннов з усієї худоби, що ходить сим полем, з усієї землі, з усего цвіту, що є на світі. Я одна така чередінниця самостояща, на полю стою, наокруги себе махаю, на Івана Хрестителя з усего світа манну збираю і викликаю своїй худобі» і т. д.[117]

В основі описаних обрядових дій і примовлянь лежить уже згадувана імітативна магія, суть якої в тому, що певні явища природи повинні внаслідок словесних формул благотворно вплинути на життя гуцула, який прагнув зробити бажане дійсним. Примовляння типу «щоби моя худоба була така манниста, як у потоці вода, щоби була така сильна, як вода...» [118], свідчать про особливе ставлення до води, про визнання її магічних властивостей.

Щоб зібрати купальську росу, бажаючі бути багатими і здоровими волочили по траві ряднину чи скатертину, яку потім викручували, добуваючи чудодійну воду.

У «Киевской старине» на початку нашого століття була опублікована така легенда. Одна жінка, побачивши на полі відьму, що волочила полотно по росі, стала й собі тягнути по траві свитку. Прийшла селянка додому й побачила, що з свитки ллється струмком молоко. І стільки того молока «надоїла» свитка, що господиня не знала, куди його дівати [119].

Згідно з народними уявленнями, досить було протягнути на Івана Купала по росяній траві полотно чи мотуз із чужого поля на своє, щоб переманити «полон» (тобто врожайність) на свою ниву [120].

Якщо сучасна людина, озброєна основами наукових знань, сприймає подібні «історії» як легенду, як опоетизовану чаром народної фантазії вигадку, то цього не можна сказати про наших не дуже далеких предків, що жили, скажімо, в кінці минулого або на початку XX ст. Так, автор книги «Забобони і ворожбитство» наводить достовірний факт, як селянин Луць Заруба покалічив односельчанку, спіймавши її вдосвіта саме на Купала на своєму полі, за що був притягнутий до кримінальної відповідальності: «Даром Луць доказував, що Кузьмиха полон з його ниви збирала, що вона справдешня відьма. Присудили йому шість місяців темниці за те, що зломав їй одне ребро і вона тепер правою ногою не ступає, а тягне позаду себе як би не свою» [121].

Важливою структурною ланкою купальського святкування були дівочі ворожіння на вінках, пущених на воду, яка, за народним віруванням, визначала напрям руху купальських вінків, а, отже, і той напрям, звідки можна чекати майбутнього нареченого. Географія особливо інтенсивного побутування цього явища, яке наприкінці XIX — на початку XX ст. трансформувалося в розважально-естетичні обрядові дії, окреслюється ареалом Поділля, північною і центральною смугою Полісся, територією центрального Правобережжя, а також центральною і східною частиною Лівобережної України.

Хоча ритуали вінкоплетин і ворожіння на вінках не мали поширення на західноукраїнських землях, одначе тут етнографи зафіксували своєрідні вірування в купальську воду не тільки як засіб передбачення майбутнього, а й фактор впливу на долю людини. Так, у с. Космач жінки виконували ряд магічних дій, пов'язаних із купальською водою і спрямованих на те, щоб їхні дочки швидше вийшли заміж. На Івана Купала мати йшла до сходу сонця по воду, де тричі примовляла: «Йик вода борзо йде, так аби моя донька борзо віддала си, йик сонцем всі люде радують си, так аби до моєї доньки шпарко свати їхали, йик любить маціська дитина свою мамку і за нев гине, так аби легіні гинули за моєв доньков». Після цього тричі зачерпувала купальську воду, в якій варила зілля тирлич. Умившись цим відваром, дівчина мала надію вийти впродовж року заміж [122].

Наведені примовляння виразно зберегли ті ознаки дохристиянських світоглядних уявлень, згідно з якими персоніфіковані стихії природи (вода, сонце, вітер) могли, як вважалося, зреагувати на словесно-магічні просьби-звернення і позитивно вплинути на долю людини. У цьому переконують й інші збережені на Гуцульщині релікти словесної магії, в яких вода наділяється антропоморфними ознаками: з нею вітаються, як з живою. Дівчина-гуцулка ішла вдосвіта на Івана Купала до джерела-водоспаду, підставляла висушений пшеничний корж, примовляючи при цьому: «Добрий день, водичко-ярданичко, найстарша царичко! Обмиваєш гори, коріннє, каміннє, обмий мене, порожену, хрещену від всякої мерзи, від пагуби, аби була така чиста та велична, як весна! Аби-м була така красна, як зоря ясна; йик сі радують сій весні, так аби мені сі радували; абим була сита, йик осінь, а багата, йик земля». Проказавши так тричі, дівчина приносила

корж додому, висушувала його, а тоді товкла на дрібні крихти і крадькома підсипала їх до страви хлопцеві, якого хотіла причарувати, щоб вийти за нього заміж [123]. У наведених примовляннях, як бачимо, відбилася поетична вдача народу, його природна спостережливість і дотепність, що виявилося в багатстві епітетів, метафор, паралелізмів тощо.

Обрядовим різновидом приворожування нареченого є також виконуваний на Івана Купала в Космачі ритуал «обмивання дзвона». Так само рано-вранці дівчата йшли на дзвіницю, обливали найбільшого дзвона, оббризкували водою його осердя і примовляли: «Йик серце тебе розбиває, аби серце (називали ім'я легіня) так за мнов розбивало сі, йикий ти голосний, аби і я така голосна (славна) була, йик люди йдуть до церкви, йик ти задзвониш, так аби до мене старости йшли; йик сі люди сонечкови радують, коли ти їх кличеш, аби сі вони так мною радували!» Так промовивши тричі і бризнувши тричі водою, гуцулка обливала дзвін зверху, причому, зважала, щоб вода із осердя і дзвона стікала у підставлену посудину, з якою дівчина спішила додому, а при сході сонця вмивалася «дзвінковою» водою, вірячи, що вийде заміж за того парубка, за якого сама схоче [124].

Ідея плодороддя в купальських ритуалах з водою проявляється через акти жертвоприношень, через сакральні дії з метою викликати дощ, що в кінцевому результаті підпорядковано практичним аграрно-хліборобським цілям — сприяти магічними засобами врожайності полів і городів.

Мотиви жертвоприношень, такі прозорі в функціональному призначенні купальських вогнів, досить яскраво виражені і в ритуалах, пов'язаних з купальською водою. Уже в палеоліті й мезоліті, на думку деяких археологів, відбувалися умилостивлювальні жертвоприношення різноманітним водоймам — рікам, озерам, болотам і т. п.[125]

В розкопках залізного віку, римського періоду на місцях колишніх озер були виявлені кістки людей зі слідами насильницької смерті. Такі знахідки зроблені на місці боліт у Данії, Швеції, Норвегії, ФРН, Ірландії, спорадично — в Шотландії й Англії. Деякі спеціалісти вбачали в них сліди жертвоприношень, з допомогою яких намагалися захиститися від злих духів, що жили в болотах. Інші вважали, що людей приносили в жертву заради родючості полів [126].

Про людські жертви воді є відомості і з пізніших часів. Так, у 539 р. при переправі франків через р. По в Північній Італії їхній король наказав кинути в річку як умилостивлювальну жертву жінок і дітей переможених готів [127]. (Пригадаймо вже цитовані слова літописця про полонених воїнів, жінок і дітей, що їх принесли в жертву Дунаєві наші предки-русичі під час битви князя Святослава під Доростолом).

Ритуальні потоплення купальського деревця та антропоморфного зображення Марени теж, очевидно, слід розглядати як імітації колишніх жертвоприношень водоймам. Мабуть, людську жертву замінило символічне антропоморфне зображення її, а згодом — купальське деревце. Оскільки останнє зберегло (про це буде далі) виразні ознаки зв'язку з ритуалами викликання дощу, то гіпотетично можливо пояснити й семантику ритуального потоплення антропоморфного зображення Марени, яке здійснювали, найбільш ймовірно, з метою викликати дощ і сприяти врожайності полів. Характерно, що на Білоцерківщині, Харківщині, Полтавщині, Херсонщині, Поділлі і антропоморфне зображення, і купальське деревце, як правило, топили. На території ж західного і центрального Українського Полісся спостерігаємо два варіанти обрядового знищення цих атрибутів — і спалення і потоплення. Очевидно, як при спаленні зображення відьми, так і при потопленні його слід вбачати різницю між власне жертвоприношеннями та намаганням очиститися від сил зла, скажімо, хвороби. При аналізі обрядів спілкування з вищими силами, спрямованими на їх умилостивлення, не можна ставити в один семантичний ряд викидання в річку в день Івана Купала сорочки хворого чорною хворобою, як це робили на Гуцульщині з метою позбутися недуги [128], і купанням чи потопленням купальського деревця з метою здійснити жертвоприношення.

Певним зв'язком із жертвоприношеннями водоймам можна, на нашу думку, гіпотетично пояснити існуючі в окремих місцевостях заборони купатися в день купальського святкування. Так, наприклад, в селах Великий Обзир, Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл., Бережки Дубровицького р-ну Ровенської обл. народна мораль купатися на Івана Купала суворо забороняла: «Купала заказував купатися». Вважалося, що порушник цього табу міг утопитися [129]. Очевидно, корені цього явища сягають тих пластів людської свідомості, коли, за народними уявленнями,

вода в день Івана Купала потребувала жертв і з цього погляду вважалася небезпечною.

Подібний описаному, але не тотожний йому за семантикою, звичай, що побутував на території Карпат і Прикарпаття, забороняв купатися до Івана Купала, а днем купальського святкування розпочинався, так би мовити, купальний сезон. «До Йвана не купай си, а на Йвана іди та скупай си»,— говорили гуцули [130]. І. Франко також записав аналогічне вірування на Прикарпатті: «до Івана Купала не годиться купатися, тільки від того дня вода є освячена і не шкодить чоловікові» [131]. Виникає питання: ким же освячена вода на Івана Купала? Відповідь на нього, очевидно, неможливо дати, залишивши поза увагою народні вірування про купання сонця в день Купала. Появившись на небі, сонце, за народними уявленнями, грає (купається) і освячує води, які наділені в цей день найбільшими очищувальними і зміцнюючими здоров'я властивостями. Таким чином, знову повертаємося до солярного змісту свята Купала.

Купальний період, за народним світоглядом, тривав від Івана до Іллі (2 серпня за н. с.). Визначення його саме в цих календарних рамках розумне й виправдане: до початку липня і в середині серпня вода недостатньо тепла. У звичаї купатися від Івана до Іллі магічні ілюзорні моменти переплітаються з раціональною доцільністю, з реальним життєвим досвідом людини.

У купальських ритуалах, пов'язаних з водою, важливу роль, як уже згадувалося, відіграють мотиви викликання дощу, що знаходить своє вираження у значній кількості різноманітних обрядових дій. Розглянемо це на прикладі окремих фрагментів купальського святкування, зафіксованих на території Поділля.

Типовою ареально-локальною рисою, що характеризує подільський купальський обряд, є яскраво виражений генетичний зв'язок деревця з водою. Так, у кількох десятках обстежених етнографічними експедиціями сіл Поділля купальське деревце («купайло») перед ритуальним знищенням обов'язково купали в воді. В окремих місцевостях, як-от у с. Оляниця Тростянецького р-ну Вінницької обл. деревце вирубували напередодні Купала, занурювали у воду і тільки після цього встановлювали на місці майбутнього святкування. Таким місцем здебільшого обирали береги рік та ставків.

У с. Буди Тростянецького р-ну молодь збиралася з «купайлом» на майдані, біля громадської криниці, де

хлопці обливали водою учасників святкування. Після виконання цих дій, які в даний час цілком трансформувались у своєрідну розвагу, молоді люди йшли до ставу і там, недалеко від берега, безпосередньо у воді на мілині встановлювали купальське деревце, навколо якого танцювали, розважалися, хлюпалися водою. Звичай обливання водою, семантику якого з'ясовують самі інформатори («це з прежда віка так робили, щоб дощ ішов»), зафіксований у селах Стрільчинці Немирівського р-ну, Четвертинівка і Оляниця Тростянецького, Соколинці Тиврівського р-ну Вінницької обл.[132]

У минулому ритуали викликання дощу не приурочувалися до певної календарної дати, а виконувалися у випадках необхідності, в час тривалої засухи. Однак їх розвиток, наголошують М. І. Толстой та С. М. Толстая, йшов «від оказіального обряду до календарного, від обряду, викликаного необхідністю, до обряду презентивного, попереджувального, від обряду, темпорально не закріпленого, до обряду закріпленого в часовому відношенні, тобто календарного» [133].

Комплекс обрядів викликання дощу, що характеризується різноманітністю локальних варіантів, надзвичайною формальною строкатістю, був поширений у багатьох європейських народів. Не маючи змоги навіть побіжно зупинитися на кожному з різновидів цих обрядів, зазначимо, що в болгар та народів Югославії в період від святого Юрія до Петрівки часто здійснювалися ритуально-магічні обходи полів та дворів з метою викликати дощ. Обряд цей називався «додола» або «перерудa» — від назви його головної виконавиці, і складався з таких структурних елементів, як прикрашання дівчат зеленню і квітами, обхід полів і дворів, обливання водою всіх учасниць процесії, (це робила господиня), колективна трапеза [134]. На Україні також у часи засухи дівчата несли на схрещених руках маленьку дівчинку і вона хлюпала водою з відра на посіви жита [135].

У чехів для викликання дощу в день святого Яна здійснювали обряд очищення криниць. У деяких районах це робили дівчата, а в інших — хлопці [136]. Біля громадських криниць на Українському Поліссі в день Купала в XIX і на початку XX ст. відбувалися богослужіння. В даному випадку архаїчна традиція вшанування води виступає в християнізованому вигляді.

Зрештою, ремінісценції викликання дощу наявні і в згаданому обряді купання деревця, яке занурюють

у воду, щоб напоїти його і викликати дощ, і в зафіксованих на волинському Поліссі ритуалах сипання маку в криниці [137], і в традиції чіпляти вінки цибулі на криничний журавель (с. Очкине Середино-Будського р-ну Сумської обл.) [138], і в ряді інших обрядово-магічних дій.

До своєрідних варіантів обряду викликання дощу належать також ритуали, в основі яких — боротьба із силами зла, уособленими в образі відьми. Як за допомогою купальського вогню (чи попелу) можна було, за народними віруваннями, викрити відьму, так і за допомогою води можна було дізнатися, хто в селі відьма, як із нею боротися тощо.

Одним із згубних вчинків, що їх могла заподіяти відьма, наші предки вважали викрадення дощу і переховування його на дні криниці [139]. Під час посухи, коли чаша людського терпіння переповнювалася, селяни змушені були шукати винуватця цього небажаного явища і покарати, примусивши повернути вкрадений дощ. З цією метою всіх жінок, запідозрених у чарівництві, приводили до річки чи ставу і «способом плавлення» (тобто кидання у воду) встановлювали, хто є відьмою: справжня відьма, за народними віруваннями, «навіть будучи зв'язаною по руках і ногах, неодмінно спливе на поверхню, наче кусень свинячого сала» [140].

Випадки «плавлення відьми» зафіксовані у книзі дубнівського магістрату, де під 1711 р. міститься заява шляхтича Федора Ковнацького, який звернувся до магістрату з проханням випробувати водою жінок, запідозрених у чарівництві [141]. Про це є також записи в книзі гродській Камінецькій (Поділля) під 1709 р. та в інших документах XVIII ст.[142] Подібне явище надзвичайно колоритно змалював у повісті «Конотопська відьма» Г. Ф. Квітка-Основ'яненко.

АНТРОПОМОРФНІ ОБРЯДОВІ ЗОБРАЖЕННЯ І КУПАЛЬСЬКЕ ДЕРЕВЦЕ

Як підтверджує міфологія всіх країн і народів, люди споконвіків виразно усвідомлювали важливість не тільки водяної і вогняної стихій, а й рослинності: дерев, трав, квітів тощо. Рослинний світ забезпечував людину такими засобами існування, як їжа, ліки, житло, одяг, зброя, знаряддя праці. Розуміючи, що без рослинності неможливим було б саме життя, язичницькі народи

всіх часів постійно обожнювали її як джерело добробуту й захисту перед грізними стихіями природи. Сліди цього обожнювання збереглися в багатьох звичаях та обрядах, зокрема у святкуванні Івана Купала.

У структурі купальського обряду ритуали з антропоморфними фігурами не менш важливі, ніж інші. Тому не можна погодитись із думкою В. Соколової про те, що начебто «ніякого самостійного значення це зображення не мало, з ним не виконувалося спеціальних дій» [143].

Фактологічною основою для витлумачення семантики, функціонального навантаження купальських ритуалів із антропоморфними зображеннями, окреслення географії їх поширення, з'ясування локальних особливостей є записи етнографів XIX — початку XX ст.

О. Афанасьєв подає відомості про те, що на Україні під час купальського свята виготовляли «Купалу», тобто ляльку завбільшки з дитину або й дорослу людину, одягали її в жіночу сорочку й плахту та прикрашали намистом і вінком з квітів. Потім зрубували дерево (чорноклен, вербу, тополю), вбирали його стрічками та вінками і встановлювали на місці купальського святкування. Під купальським деревцем, яке називалось Мареною, клали згадувану ляльку, а поблизу розташовували стіл з їжею та напоями. Неподалік розпалювали вогнище, через яке стрибали попарно (хлопець і дівчина), тримаючи в руках купальську ляльку. Наступного дня ляльку «Купалу» й дерево «Марену» несли до річки, там зривали з них прикраси і кидали у воду [144].

О. Терещенко теж засвідчує, що на Україні одна з учасниць купальського святкування приносила «Купалу» — солом'яну ляльку, одягнену в барвисте жіноче вбрання, і ставила її під купальське деревце. Інші дівчата надівали на неї очіпок, прикрашали стрічками, намистом. Подекуди просто ставили купальську ляльку з дерев'яними «руками» і вішали на них вінки та жіночі прикраси. Наступний етап ритуального дійства з обрядовою лялькою — обкладання «Купали» соломою і кропивою та спалювання її, що супроводилося перестрибуванням молоді через вогнище.

На Полтавщині, зауважує О. Терещенко, солом'яну ляльку називали Марою. Там, де є річка, ляльку топили разом із ритуальними вінками, а де немає — там клали на Мару жмутки кропиви й перескакували через неї босими ногами. В деяких місцевостях під ку-

пальським деревцем садили дитину в вінку. Проспівавши купальських пісень, хлопці й дівчата купалися і, купаючись, топили купальське деревце.

Обряди з антропоморфними фігурами, констатує далі О. Терещенко, були поширені на Полтавщині, Чернігівщині, Харківщині, Київщині та суміжних територіях [145]. Це твердження потребує певної конкретизації з точки зору побутування названих ритуалів у просторовому й часовому вимірах.

Одним з перших джерел про антропоморфні зображення в купальському святкуванні є згадуваний донос священика з м. Охтирки (тепер Сумської обл.) Михайла Зіньківського, який у 1769 р. повідомляв духовне правління про те, що в його парафії в день Івана Хрестителя парубки й дівчата вчинили «богопротивные действа», встановивши на вулиці біля воріт якогось ідола «купала» чи «марина», одягнутого в жіноче вбрання і прикрашеного квітами та зеленими гілками. Перед ідолом поставили стіл, на якому був посуд з якимось напоєм. Тут же, пише священик, «собраны были девки и пели богомерзкие песни», а потім того ідола носили по селу [146].

Про антропоморфну фігуру — солом'яну ляльку «Купалу», одягнену в жіночу сорочку, в стрічках, намисті і великім вінку на голові — згадує М. Маркевич, який зафіксував купальське святкування в середині минулого століття на території теперішньої Чернігівщини (м. Ічня, с. Сокиринці Срібнянського р-ну) [147]. Із Чернігівської області (села Мрин та Плоске теперішнього Носівського р-ну) походить також опис купальського святкування, зроблений О. Малинкою наприкінці минулого століття [148]. Згідно з відомостями цього автора, осередком купальського свята були ритуали, пов'язані з антропоморфними фігурами. 24 червня дівчата брали тичку довжиною півтора аршина, що внизу розгалужувалась, прив'язували до неї навхрест палицю меншого розміру і обмотували цей каркас гірляндами з волошок, барвінку, куколю, квасолі, жоржин та інших квітів. Виходило зображення фігури з розчепіреними ногами й руками. Щоб надати їй більшої «людиноподібності», дівчата зав'язували фігуру в хустину, одягали намисто, стрічки. Таких «Іванів», встановлюваних на площі чи воротах, виготовляли декілька. Дівчата клали перед фігурою великий оберемок кропиви і перестрибували через неї, а ввечері «Івана» несли до річки топити. Іноді «Івана» лише купали,

а потім розривали на частинки, які дівчата тримали до Петра і тільки тоді кидали у воду, відгадуючи майбутнє заміжжя. Всі ці дії — встановлення фігури, перестрибування через кропиву та похід до річки — супроводжувалися купальськими піснями.

У нашому розпорядженні є інформація з цієї ж території (теперішній Носівський р-н Чернігівської обл.), зібрана учнями Носівської трудової школи у 1926 р., через три десятиліття після опису О. Малинки [149]. Згідно з цією інформацією виготовлення ритуальної ляльки під час купальського святкування продовжувало зберігатися як реліктове явище. Лялька, в основу якої клали качалку чи веретено та прикрашали квітами й намистом, називалася «Іван Купайло». Її носили по селу, співаючи купальських пісень, згодом купалися і її теж купали, а потім топили.

Ритуали з антропоморфними фігурами відігравали також значну роль в обрядовому купальському комплексі, зафіксованому П. Івановим на початку нашого століття в Куп'янському повіті Харківської губернії. Тут дівчата в день Купала носили по селу велику солом'яну ляльку, одягнену в плаття, прикрашену намистом, стрічками й квітами. Фігуру переважно називали Маринка, Морена (зрідка Уляна, Катерина).

На хуторі Єгорівка ритуальну ляльку встановлювали на гілці чорноклена чи іншого дерева, принесеній заздалегідь з лісу. Деревце з фігурою носили з піснями навколо криниці або джерела, а потім топили в річці.

У слободі Преображенській ляльку «Маринку» ставили на вулиці на лавку, до якої в день купальського святкування прикріплювали вишневе деревце. Подекуди ляльку ліпили з жовтої глини, щоки фарбували червоною глиною, брови — сажею, замість очей вставляли вуглики.

У с. Арапівка, описує П. Іванов, дівчата виготовляли «Марину» з трави, одягали в дитячу сорочку, намисто і теж прикріплювали до гілки чорноклена, яку вкопували в землю на вигоні чи в слободі. Перед лялькою ставили стіл, застелений білою скатертиною, клали хліб і грудочку солі. Узявшись за руки, дівчата ходили навколо стола і співали купальських пісень. Після цього сідали на березі річки, де разом з хлопцями частувалися, зокрема їли по кусочку того хліба, що лежав перед лялькою. Потім фігуру несли до річки,

співаючи купальські пісні, там роздягали її і кидали у воду разом з гілкою.

Географія побутування ритуалів з антропоморфними зображеннями на Україні значно ширша, ніж її окреслив О. Терещенко. Це засвідчують хоча б матеріали П. Чубинського з Вінниччини, Г. Галька — з Тернопільщини, О. Кольберга — з Покуття.

Так, згідно з описами П. Чубинського у Вінницькому повіті в 60-х роках минулого століття побутував звичай виготовляти з соломи, кропиви, дикої рожі чи чорноклена зображення Марени, вбирати його в жіночий одяг, прикрашати вінками, намистом, квітами, стрічками. У той час, коли дівчата водили навколо ляльки хороводи, хлопці непомітно підкрадалися, вихоплювали Марену і шматували її або топили. Локальною своєрідністю є обряд кількаразового встановлення і знищення антропоморфних фігур: дівчата без почуття образи виготовляли нову ляльку і глузували з парубків, що вони, мовляв, украли «не лю́бую Марену», а зроблену навмисне, щоб їх обдурити. Врешті-решт дівчата самі розламували Марену і частини з неї кидали в грядки огірків, «щоб ті добре родили» [150].

Г. Галько, який записував у 60-х роках минулого століття народні звичаї та обряди в надзбручанських селах (теперішньому Гусятинському р-ні Тернопільської обл.), засвідчив, що там збереглася пам'ять про такий звичай: на Івана молодь збиралася удосвіта над річкою, робила з соломи велику ляльку, оперізувала чорнобилем, купала, а потім пускала за водою і тим починала літнє купання [151]. Такий же обряд побутував колись на Покутті [152].

Усі ці відомості дають можливість зробити певні узагальнення та висновки, адже щодо з'ясування семантики антропоморфних зображень висловлювались різноманітні погляди — вкрай неоднозначні і навіть суперечливі. Один з них — це трактування ритуальної купальської ляльки як антропоморфного втілення, ідола певного божества, зокрема божества Купали. Так, міфологи, як вказує О. Соболевський, вважали, що Олімп руських язичників був населений двома рядами божеств: один ряд відомий давньоруським письменникам і майже зовсім невідомий руському народу (Перун, Даждьбог, Хорс, Велес (Волос), Стрибог), інший, навпаки,— зовсім невідомий в давньоруській писемності, але добре відомий сучасному народу: це Купало, Ярило, Овсень, Коляда [153].

Перші згадки про Купала як божество руських язичників відносяться до середини XVII ст.: в «Житії князя Володимира», Густинському літописі, «Синопсисі» (1774).

Автор «Житія князя Володимира», що, ймовірно, стало основою Густинського літопису, зараховує Купала до числа давньоруських язичеських божеств: «Купало, которого урожаю быти бога разумели; тому тежь шаленые и зведеные подякованья и оферы приносили на початку жнивь»[154]. В Густинському літописі висловлюється аналогічна думка: «Купало, бяше бог обилия, яко ж еллинь Цересь, ему же безумнії за обилие благодарение приношаху в то время, егда имяше настати жатва. Сему Купалу-бясу еще и доныне по некоих странах безумные память совершают»[155]. Гізель у «Синопсисі» пише, що під час купальського святкування парубки й дівчата, стрибаючи через вогнище, «самих себя тому ж бесу Купалу в жертву приносят»[156].

Звичайно, всі згадані джерела, вшановуючи Купала як бога плодів та врожаю, подають описи тодішнього купальського святкування. На основі цих же джерел розвивалися погляди на Купала як божество. У зв'язку з цим, на нашу думку, парадоксальним є і такий факт: чим більш віддаленою в часі ставала купальська обрядовість від епохи, скажімо, Київської Русі до наших днів, тим «точніше» й «детальніше» викристалізовується образ бога Купали. Ось приклад із статті «Народный русский праздник Купала» (1867), анонімний автор якої вважає Купала «богом давніх слов'ян», покровителем земних плодів і квітів: «Купала — веселий бог, уявлявся в легкому одязі, з квітами і польовими плодами в руках, на голові його пишається вінок з квітів, він вважався третім після Перуна і другим після Велеса, тому що земні плоди після тваринництва мали найбільше значення для задоволення людських потреб. За давніми міфологічними віруваннями слов'янська богиня Мерцана особливо любила ниви, злітаючи на них вночі у вигляді зірниці; вона ходила між колоссям і сприяла його дозріванню, а потім залишала поля Купалі, який захищав їх від бурі і вітру»[157].

Невідомий автор статті «Суеверные обряды простонародья западного края» називає Купалу богинею достатку, очищення і родючості. Він навіть посилається на матеріали якогось ксьондза Богуша Сестренцевича,

які свідчать, що начебто в стародавньому Києві знаходився ідол богині, яка називалася Купалою [158].

Думку про Купала як язичницького бога одним із перших заперечив М. Костомаров [159]. Аргументовано й грунтовно довів помилковість поглядів учених-міфологів О. Соболевський. Він указав на те, що ім'я Купала, збережене впродовж століть, у ближчі до язичництва часи було б настільки поширеним і відомим, що літописці епохи Київської Русі не змогли б пропустити його в переліку давньоруських язичеських божеств. Досліджуючи давньоруську лексику («во вторникъ перед Купалы св. Ивана», «на канунъ Ивана дни, на самые Купалья», «до Ивана дне до Купаль»), учений дійшов висновку, що слова «Купалы», «Купалья», вживані у множині, означали 23 червня — переддень свята Івана Хрестителя, чи 24 червня — день самого свята, і були назвами народного літнього свята, подібного назвам «семик», «радуниця» і вели своє походження із глибокої язичницької давнини [160].

Ми зупинилися на цьому питанні, тому що і в наш час окремі автори публікацій про купальське святкування безпідставно вважають «Купало (або Купайло) язичеським божеством земних плодів» [161]. Навіть «Словник української мови» дає таке визначення Купала: «Міфологічний персонаж у слов'ян, пов'язаний із обрядом купання і т. ін., в ніч з 6 на 7 липня» [162]. Принагідно зауважимо, що слово «Купала» як назва свята поширене здебільшого тільки у східних слов'ян, і астрополювати його на всі слов'янські народи є помилкою.

З усього сказаного виходить, що антропоморфна лялька не могла бути персоніфікацією неіснуючого бога Купала. Отже, виникає така думка: якщо купальська лялька не є зображенням бога Купала, тоді, можливо, це — ідол якогось іншого божества? Такі погляди, що виникали на грунті міфології, теж неодноразово висловлювались і висловлюються дослідниками календарної обрядовості, зокрема купальського свята. Так, деякі вчені трактували купальську ляльку як символічне втілення богині зими і смерті. До такого висновку спричинилася назва Марена (від mor, moris — смерть), яку давали на Україні антропоморфному зображенню або купальському деревцю, а також теоретичні основи представників міфологічної школи, що вважали Купала святом на честь повороту сонця з літа на зиму і завмиранням плодотворних сил природи після літнього

сонцестояння [163]. Крім цього, навіть сучасні дослідники купальського свята ставлять ритуали з купальськими антропоморфними фігурами у безпосередній зв'язок із західнослов'янськими обрядами, приуроченими до п'ятого тижня великого посту («smertna neděle»). У поляків Maržana — це виготовлена із соломи чи дерева лялька, одягнута в чоловіче чи жіноче вбрання. Аналогічне зображення у чехів чи словаків називалося Mórena, Márena або smrt (смерть). У західнослов'янських обрядах проводів зими й зустрічі весни простежуються однакові структурні ланки з купальськими ритуалами на Україні: а) прикрашення антропоморфної фігури; б) похід з нею до місця ритуального знищення; в) ритуальне знищення ляльки потопленням, спаленням чи закопуванням у землю.

Однак між західнослов'янськими обрядами проводів зими й зустрічі весни та українськими купальськими ритуалами з антропоморфними зображеннями було й чимало різного: перший завершувався внесенням у село прикрашеного зеленого деревця, що називалося gaik або latko. Семантика цього ритуалу вичерпно з'ясовується, наприклад, у весняному циклі чеського обрядового фольклору:

Smrt nesem ze vsi,
Novi lito do vsi:
Bud'te, pani, veseli,
Že vam lito nesemy.
(Смерть несемо з села,
Нове літо — в село:
Будьте усі веселі,
Що вам літо несемо [164]).

Як бачимо, західнослов'янський обряд відбувався ранньою весною, а український — в зеніті літа. Не можна не погодитися з відомим твердженням про те, що в окремих випадках різниця в строках не міняє суті обряду. Однак, якщо висловлюватися точніше, то в даному випадку різниця в строках не міняє лише формальної структури ритуалу з антропоморфними фігурами. Адже, як відомо, одна з закономірностей функціонування обрядів полягає в тому, що один і той же обрядовий акт, виконуваний у різний час і в різних ситуаціях, може мати неоднакову символіку й семантику (пор. новорічні посівання й обсипання зерном подвір'я, наприклад, у закарпатському похоронному обряді; весільний бенкет і поминальну трапезу тощо). Крім цього, в функціональній природі обрядовості є

ще й друга закономірність, суть якої в тому, що сукупність ритуалів, формально зовсім різних, виражає одну й ту саму ідею: наприклад, різноманітні апотропеїчні засоби, застосовувані проти відьом, багаточисельні способи дівочих ворожінь про передбачення майбутнього подружжя тощо.

На користь думки про ритуальні ляльки як символічне втілення божества зими і смерті небагато говорить також і назва Марена, Мара, Морена. По-перше, антропоморфні купальські ляльки на Україні називали не тільки цим іменем: як уже вказувалось, для таких зображень була ще назва Купала, а подекуди — такі жіночі імена, як Уляна, Катерина. По-друге, навіть припустивши, що назва Мара, Марена первісна, а інші — пізнішого походження, ми і в такому випадку суті справи не змінимо. Адже слово «Мара, Марена» полісемантичне і позначення смерті — лише одне з його семантичних відгалужень. Нарешті, по-третє, навіть якщо етимологію слова «Марена» виводити від явищ, пов'язаних зі смертю, то і це ще зовсім не переконує в тому, що купальська лялька була символічним зображенням богині зими й смерті, а не виявом інших світоглядних аспектів язичницької давнини, про які мова йтиме далі.

На алогічність думки про завмирання природи в час її зенітного розквіту одним із перших вказав А. Балов: «Як могли поєднуватися в давнього язичника міркування про завмирання природи в час купальських свят — у той саме час, коли сили природи досягають найбільшої життєвості, коли сонце, за народним повір'ям, грає і танцює на небі, коли всі рослини розмовляють між собою і переходять з місця на місце, коли зацвітає навіть ніколи не квітнуча папороть?... Не думка про завмирання природи поєднувалась з купальськими святами та ігрищами, не проводи літа являли вони: з ними поєднувалась думка про повне і цілковите торжество світла над пітьмою, тепла над холодом...» [165]. Справді, думка про зиму і завмирання природи ніяк не сумісна з купальськими торжествами, що відбувалися в час спекотного літа, коли наставав період плодоносся, коли природа досягала найбільшого розквіту.

Тепер поставимо питання по-іншому: чи вся сукупність етнографічного матеріалу дає підстави говорити про існування Мари, Морени як богині смерті у східних слов'ян? І дамо на нього відповідь словами академіка Б. Рибакова: «Імена таких сумнівних «божеств»,

як Морена, Купала не зможуть збагатити слов'янського пантеону, як це здавалося історикам XV—XVII століть... Морену (Марену), відому українцям і західним слов'янам, переважно зіставляють з коренем «мор» — смерть. Це не ім'я божества, не назва обряду, а найменування ляльки, яка підлягає ритуальному знищенню» [166].

Отже, можна сказати, що гіпотеза «антропоморфна лялька в купальському святі — персоніфікація богині зими і смерті» теж позбавлена наукового грунту.

Вже вказувалося, що в переломні моменти, пов'язані з фазами сонця, зокрема в день купальського святкування, між собою змагалися, за народними уявленнями, сили світла й темряви, добра і зла.

Одне зі значень слова «мара» в українській мові — «уособлення нечистої сили», «нечиста сила» [167]. Таке ж значення цього слова і в білоруській мові [168]. Відьма, русалка в уявленні народу — теж демонологічні істоти, ворожі людині. Саме на захист од них спрямовувалися апотропеїчні (відлякувальні) ритуали під час купальського свята. З позицій люстральної (очищувальної) теорії можна пояснити суть таких обрядових дій, як спалювання мари́ чи відьми, потоплення Марени в українському та білоруському купальських обрядах: людина намагалася очиститися від нечисті, спроможної осквернити її життя, принести шкоду. У попередніх підрозділах йшла мова про очищувальні мотиви в купальському святкуванні, але це стосується купальських обрядів лише на певному хронологічному відрізку їх історії (XIX—XX ст.). А от чи уявлення про відьом, русалок, мару як істот, ворожих людині, були споконвічними, чи стали такими внаслідок певних історичних процесів, трансформацій, змін — сказати нелегко. Адже, за словами Б. Рибакова, «етнографія, включаючи в неї і народне мистецтво, і фольклор, донесла до нас світогляд не якоїсь певної епохи, а ніби в спресованому вигляді всю суму нашарувань за все життя людства» [169].

В обрядах із антропоморфними зображеннями й купальським деревцем чітко простежуються, як уже вказувалося, два семантичних розгалуження: прокльони на адресу антропоморфної фігури відьми (наприклад, у поліському варіанті святкування) і поетизація купальського деревця («купайлочки», «купайлиці», «гіленка», «калинонї»). Крім того, впадає в око разюча схожість, ідентичність виконуваних дій і з антропо-

морфним зображенням, і з купальським деревцем: прикрашання, хороводи навколо деревця чи ляльки, ритуал знищення, що дало підставу вченим говорити про функціональну співвіднесеність, ритуальну еквівалентність обох денотатів. Таким чином, виникає очевидна суперечність, яку з позицій люстральної теорії пояснити неможливо, особливо якщо взяти до уваги факт, що уявлення про відьом та русалок як про злих істот, ворожих людині, могли й не бути споконвічними.

Отже, виявити первісну суть купальської антропоморфної фігури досі повністю не вдалося. Б. Рибаков з цього приводу висловив цікаву думку про те, що «можливо, етнографічна лялька — відгомін історичних людських жертвоприношень» [170].

У попередніх розділах аргументувалася можливість людських жертвоприношень, здійснюваних у період літнього сонцестояння спаленням чи потопленням. Цілком ймовірно, що антропоморфна лялька чи купальське деревце — символ людини, яку приносили в жертву. Підтвердженням даної гіпотези є спільний для історії ритуалів, за словами Н. Велецької, «процес заміни посланців на «той світ» зображеннями їх — опудалом, лялькою і різноманітними знаками, що нагадують контури людської фігури...» [171].

Про заміну людських жертв їх антропоморфними зображеннями з рослин маємо відомості ще з античних джерел, наприклад у творах Флакка: «Колись шістдесятилітніх дідів скидали з мосту... Перестали з приходом Геркулеса, але з поваги до давнього звичаю вирішили, як і колись, кидати в Тібр очеретяні зображення людей» [172].

Ці очеретяні фігури — фактично аналоги слов'янським антропоморфним зображенням, зокрема ритуальній ляльці в українському купальському святкуванні. Ритуал жертвоприношення означав відхід у інший світ, смерть. Отже, цілком ймовірно, що антропоморфні ляльки чи їх обрядові еквіваленти — купальські деревця, зберігши протягом століть назву Марена, Морена, теж могли засвоїти це означення як реалії, що уособлювали людей, яких віддавали на смерть, приносили в жертву.

Щоб відповісти на питання, який зміст мали обряди жертвоприношень наших предків, а відтак ритуали з купальською лялькою чи деревцем, згадаємо, що звичай виготовляти в певні календарні строки антропоморфні зображення з наступним їх знищенням мав

велику поширеність у слов'янському світі і далеко за його межами у всіх європейських країнах. Хоч у сербів, болгар та східнороманських народів (румунів, молдаван) антропоморфні фігури виготовляли з глини і надавали їм ознак чоловіка, називаючи Калоянул, Скалоянул, Герман, а в східно- і західнослов'янських народів побутувала традиція виготовляти аналогічні зображення з дерева чи соломи і одягати в жіночий одяг,— увагу привертає в першу чергу ідентичність обрядових дій: виготовлення ляльки, прикрашення її, обрядове знищення і поховання. Спільність ритуальних дій, широта географії побутування даної традиції свідчать про закономірний зв'язок між формами праці й побуту і формами світогляду та конкретним обрядовим вираженням їх, а також підтверджують типологічні риси функціонального спрямування обрядів з антропоморфними фігурами. Так, під час «похорону Калояна» у болгар, румунів та молдаван співають пісню, яка з'ясовує зміст і символіку обряду:

...Калоян, Ян,
Йди на небо і попроси,
Щоб відчинили ворота,
Щоб звільнили дощі,
Щоб струмували потоки,
Дні і ночі щоб хліб дозрівав [173].

Такий же функціональний зміст мають обряди з купальськими антропоморфними зображеннями на Україні. Про це збереглися свідчення інформаторів — джерело не завжди надійне, але в даній ситуації безпомилкове: «На Івана дівчата ставлять Маринку. Щоб дощ був, кажуть. Із калачиків голову роблять, ганчіркою обгорнуть, юпку надінуть, серги почеплять, стрічками, ягодами вишневими заквітчають. Стільця поставлять, кленків наламають та кругом стільця обставляють» [174].

Про ритуали з антропоморфними фігурами як магічні акти викликання дощу свідчить також і той факт, що одним з компонентів купальського святкування на Україні, зокрема на Харківщині, як уже говорилось, були обходи з лялькою Мареною навколо криниці або джерела. Отже, обрядові дії з антропоморфними зображеннями в купальському святкуванні на Україні — ще одне свідчення трудової господарсько-виробничої основи купальського комплексу, пов'язаного з мріями язичника-землероба про врожайність поля,

про дощ, який повинен був сприяти росту і дозріванню хліба.

Автор Густинського літопису, зазначає В. Пропп [175], помиляється, вважаючи святкування Купала подячним обрядом, але він правий, що свято Купала пов'язане з жнивами. Помилка його в тому, що це свято має відношення не до минулорічних жнив, бо ж 7 липня жнива аж ніяк не могли бути закінченими, а до майбутніх, успіх яких хотіли забезпечити цим обрядом.

Крім цього, В. Пропп трактує антропоморфну ляльку і купальське деревце як «втілення, інкарнацію, зосередження» родючої сили землі [176]. Якщо анонімний автор статті «Иван Купало» вважав неможливою гіпотезу про виникнення в наших предків таких же самих обрядів, як і в античному світі, без запозичення від стародавніх народів [177], то В. Пропп довів, що теорія «запозичень» обрядовості не має наукового грунту, оскільки східнослов'янські ритуали за змістом і формою значно архаїчніші від античних [178]. Правильний аналіз східнослов'янських і античних джерел дав ученому можливість простежити зародження й певні стадії розвитку божеств рослинності. Найдавніша фаза — зародження цих божеств — це період, коли втіленням родючої сили землі уявляється дерево. Друга фаза — сила мислиться такою, що живе в дереві і може відділитися від нього, антропоморфізуватися, набувати ознак і рис людини. Наступна фаза — антропоморфне зображення одержує ім'я (Ярило, Кострома, Морена, Купало). Це не обожнювання, але ступінь до нього. Однак і в східнороманських народів, і в західних та східних слов'ян, на відміну від античних народів, антропоморфні зображення чи ритуальне деревце виготовляється лише в певні календарні строки, а в інший час про них забувають, начебто їх не існує зовсім. Тому наступна, ще вища стадія розвитку божества, суть якої в тому, що божествам приписують постійне існування, на східно- і західнослов'янському та східнороманському грунті не простежується, тоді як в античному світі розвинулися уявлення про такі самостійно і постійно існуючі божества родючості, як Деметра, Персефона, Адоніс, Аттіс, Озіріс та ін.

Прийнявши точку зору В. Проппа на антропоморфні зображення як на недорозвинені божества родючості і на купальське деревце як втілення і зосередження родючої сили, можна пояснити також багатозначність семантичного змісту цих реалій, наприклад, у купаль-

ському святкуванні на Україні. Так, одночасно з яскраво вираженими аграрно-магічними функціями купальське деревце зберегло ті риси, що дають підстави трактувати його як атрибут сватання та одруження. Саме в такій інтерпретації здебільшого виступає ритуальне деревце в купальському обряді на Україні, що засвідчують джерела XIX — початку XX ст., а також матеріали сучасних етнографічних експедицій.

Відразу ж зазначимо, що обряди з деревцем саме в купальському ритуалі не були поширеними серед інших слов'янських народів або не несли, трапляючись подекуди як епізодичне явище, такого значного функціонального навантаження, як на Україні. Це дає підстави констатувати, що святкування Купала з прикрашеним деревцем — специфічний обряд українців. Однак на території України теж можна виділити своєрідні зони поширення обрядового деревця у комплексі купальського святкування. До таких зон у кінці XIX — на початку XX ст. належала західна й центральна частина Українського Полісся, територія Поділля, середнього Подніпров'я, центрального й східного Лівобережжя.

Залежно від традицій, що виникали й розвивалися в тій чи іншій місцевості, купальське деревце набуло різноманітних назв, серед яких найбільш поширеними були «купайло», «купайлиця», а також «гільце», «вільце». В окремих селах Житомирщини деревце називали «йолка» (с. Степанівка Ємільчинського р-ну), «хвоїна» (с. Бондарівка Коростенського р-ну, с. Зубковичі Олевського р-ну) [179], а в південній частині теперішньої Чернігівщини — «марена» [180]. У станиці Бекешівській на Кубані, де проживало українське населення, ритуальне деревце називали «калиноня», тобто «калинонька» [181].

«Йолка», «сосонка», «хвоїна», «калиноня» — ці найменування походять від породи деревця, яке вбирали для купальського святкування. Етимологію і значення слова «марена» ми з'ясували, коли мова йшла про антропоморфні зображення. Назви «купайло», «купайлиця», перейшли на купальське деревце від назви свята і це теж є одним із аргументів важливості ритуалів з деревцем у структурі купальського святкування. Термінологічні означення «гільце», «вільце», що були поширені головним чином на території Поділля і західної та центральної частини Українського Полісся паралельно з назвами «купайло», «купайлиця» чітко вка-

зують на безпосередній зв'язок купальського деревця з аналогічним атрибутом весільного обряду.

Як правило, на місці святкування молодь встановлювала одне купальське деревце. Проте у великих селах (Меджибіж Летичівського р-ну Хмельницької обл., Кошаринці, Сумівка, Крушенівка Бершадського р-ну, Райгород, Обідне, Стрільчинці Немирівського р-ну Вінницької обл.[182], Дідковичі Коростенського р-ну Житомирської обл.[183], Залазьзя, Велика і Мала Глуша Любешівського р-ну Волинської обл.[184] та ін.), де кожен куток святкував окремо, прикрашалося й своє деревце, хоча потім гурти молоді об'єднувалися. Однак етнографічні спостереження свідчать, що в окремих поліських селах, хоч й невеликих (села Скарівка, Степанівка, Королівка Ємільчинського р-ну на Житомирщині) [185], згідно зі звичаєм виготовляли одразу п'ять купальських деревець. Найбільше ставили посередині, інші чотири — по кутах своєрідного чотирикутника. Навкруги цих вкопаних у землю деревець встановлювали лавки, на яких сиділи, співаючи, дівчата. Святкування відзначали протягом двох днів, причому першого дня влаштовували п'ять берестових «купайлиць», а другого — п'ять соснових. У Черкасах на березі річки встановлювали також не одне деревце, а два [186].

Для купальського деревця обирали дерева різноманітних порід — хвойні й листяні, плодоносні й безплідні(наприклад: вербу, березу, вишню, яблуню, чорноклен, ясен, липу, сосну, ялину, горіх, кущі бузку й терну і навіть високі лопухи, будяки чи кропиву). Важко визначити, якому дереву надавали перевагу в тій чи іншій місцевості, адже навіть на такій територіально невеликій площі, як Білоцерківський р-н на Київщині, бачимо, що в селах Трушки, Пугачівка, Коржівка, Плоске прикрашали вербу, в с. Глушки — вишню, а в Тулинцях — вишню або сосну [187]. Однак все ж простежується, що деякі місцеві традиції чітко регламентували для купальського святкування вибір деревини лише якоїсь певної породи. Так, хвойні дерева прикрашали здебільшого на житомирському Поліссі (села Зубковичі Олевського р-ну [188], Велика Фосня [189], Татарновичі [190], Жолудівка [191] Овруцького р-ну, Бараші Ємільчинського р-ну [192], а на території Поділля для «купайла» обирали переважно вербу (села Тетильківці Шумського р-ну, Шимківці Збаразького р-ну Тернопільської обл., Четвертинівка, Оляниця, Буди Тростянецького р-ну, Райгород, Обідне Немирівського р-ну

Вінницької обл., Ризине Звенигородського р-ну Черкаської обл.) або вишню (села Кліщів, Соколинці Тиврівського р-ну Вінницької обл.[193]).

При виборі купальського деревця, очевидно, бралися до уваги певні властивості деревини: так, для спалювання в ритуальному вогні більше були придатні сосна і ялина. Неважко припустити, що ці пахучі вічнозелені лісові красуні могли в комплексі купальського святкування виступати символами вроди, викликати асоціації з юністю, збуджувати емоції молоді. Вибір верби для «купайлиці» — теж невипадковий. Це дерево, яке одно з перших представників рослинного світу сповіщало про прихід весни, у світоглядних уявленнях багатьох народів, в тому числі й українців, виступало символом запліднюючої і родючої сили. Так, загальнопоширеним у європейських народів був звичай ритуально вдаряти членів сім'ї освяченою напередодні паски вербою, супроводжуваний, наприклад, такими примовляннями: «Од року до року верба б'є по боку. Будь здоровий, як вода, а виростеш, як верба». Освяченою вербою також символічно били худобу в день її першого вигону на пасовище. В основі цих сакральних дій — контагіозна магія: якості, приписувані вербі, повинні були через доторк перейти на людину або тварину. Освячену вербу тримали в хаті, вірячи, що в такий спосіб можна вберегтися від блискавки [194]. Безплідним жінкам давали їсти вербові бруньки, що повинно було, за народними віруваннями, сприяти вагітності [195].

У купальських піснях верба, вербове гільце-купало часто виступає частиною художнього паралелізму і асоціюється з одруженням чи сватанням. Наприклад:

У нас гилечко з верби, з верби,
А ти, Іване, прийди, прийди,
А як не прийдеш на Купайла,
То не знайдеш собі пари [196].

Або:

Летіла зозуля, кувала,
Щось вона вербиці казала.
Пора тобі, вербице, розвиться,
Пора тобі, хлопчино, жениться [197].

Семантична подібність календарного й весільного атрибута, закріплена спільною термінологією («гільце», «вільце»), як зауважує О. Курочкін, «має глибокі генетичні корені і веде нас до тих часів, коли свято Ку-

пала знаменувало початок шлюбного сезону, коли, за зауваженням літописця, молодь сходилася на «игрища межи села», що носили яскраво виражений любовно-еротичний характер»[198]. Наявність шлюбно-еротичних моментів у купальській обрядовості, зв'язок мотивів сватання і весілля зі святом літнього сонцестояння підтверджує, як побачимо далі, ряд інших атрибутів купальського торжества та комплекс ритуальних дій із ними.

Купальське деревце вирубували і приносили на місце святкування, як правило, парубки. У таких випадках дівчата адресували їм пісню, в якій є слова похвали:

Наші хлопці за нас дбали,
Бо нам купайла вирубали[199].

У деяких подільських селах дівчата просили хлопців рубати деревце з доспілими ягодами:

Не рубайте нам вербового,
А вирубайте нам вишнього,
Бо вишньове з ягідками,
Будемо співати з парубками[200].

Однак у багатьох місцевостях, згідно з традицією, вирубувати, приносити і встановлювати купальське деревце доводилося дівчатам, що давало їм право гудити парубків:

Наші хлопці — недбайливці:
Не вирубали нам купайлиці.
Якби вони за нас дбали,
То б нам купайлицю вирубали[201].

Купальське деревце в більшості випадків встановлювали, закопуючи нижню частину стовбура в землю або доручали комусь із молоді тримати «купайлицю» в руках.

Своєрідним моментом купальського святкування є прикрашування ритуального деревця. Згідно зі звичаєм «гільце-купайло» вбирали дівчата, хоча подекуди їм могли допомагати й молодиці, даючи певні поради і настанови, або навіть хлопці. Так, на Поділлі прикрашувати деревце вважалося справою лише жіночих рук[202], у деяких західнополіських селах — дівчатам допомагали юнаки (села Ветли Любешівського р-ну, Боровне Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.)[203], а на житомирському Поліссі дівчата подекуди вбирали «сосонку» крадькома від парубків, які перешкоджали

їм, і це знайшло відображення в купальському пісенному фольклорі:

Ми сосонку поламали
І хорошенько вбирали
Червоними квіточками,
Золотими намисточками.
А хлопців не пускали,
Щоб сосонки не псували,
Стьожок не позривали [204].

Деревце «хорошенько вбирали» зіллям і квітами. Це були найчастіше польові маки, волошки, ромашки, сокирки, барвінок, рута, васильки, чорнобривці, нагідки, жоржини. Із цих же городніх та польових квітів, до яких додавали ще колосся дозріваючих пшениці або жита, сплітали віночки, які також вішали на «гільце». В деяких місцевостях його вбирали цвітом плодоносних городніх культур: картоплі, огірків, соняшника, гарбуза (с. Кошаринці Бершадського р-ну Вінницької обл., Яроповичі Андрушівського р-ну Житомирської обл., Тетильківці Шумського р-ну Тернопільської обл.). А в с. Костянтинівка Липовецького р-ну на Вінниччині до гілок вербового «купайла», окрім квітів, вішали черешневі галузки з ягодами, зелені яблука, а також ті городні культури, які вже дозріли чи починали дозрівати в час купальського свята: моркву, огірки, буряки, картоплю [205].

Локальним колоритом позначені також ритуали з купальським деревцем у деяких інших подільських селах. Так, наприклад, у с. Стрільчинці Немирівського р-ну для «купайла» рубали розкішну гілку розквітлої липи, а в с. Соколинці Тиврівського р-ну на Вінниччині — вишню з дозрілими ягодами [206]. Плетення віночків з вишневих чи черешневих ягід і оздоблення ними ритуального деревця — характерна регіональна риса купальського обряду на вінницькому Поділлі. Вишневим прикрасам надавали своєрідних форм і називали їх також по-різному. У с. Райгород Немирівського р-ну вишні або черешні зривали разом з черешками і зв'язували нитками в пучки, які прикріплювали навколо невеликого обідка, виготовленого з лози. Утворювався своєрідний вишневий чи черешневий віночок, який в даній місцевості називали «бараном», а в с. Кошарниці Бершадського р-ну такі ж вишнево-черешневі кетяги прив'язували з усіх боків до невеличкої палички (20—30 см), внаслідок чого виходило щось на зразок міні-сосни, від чого походить назва прикраси —

«сосонка». Аналогічної форми черешнево-вишневі гірлянди називали подекуди «китичками», «качанчиками» (села Лучинець Мурованокуриловецького р-ну, Луги Чечельницького р-ну Вінницької обл., Ризине Звенигородського р-ну Черкаської обл.[207] Таких «баранів», «сосонок», «качанчиків» виготовляли чимало, і вони рясніли між квітами й листям на купальському деревці, надаючи святу певного емоційного забарвлення, почуття урочистості й душевного піднесення.

Усі ці обрядові дії виразно засвідчують вшанування рослинності в період розквіту й найбільшого буяння життєвих сил природи. В ритуалах виготовлення вінків із житнього чи пшеничного колосся, оздоблення купальського деревця цими віночками, фруктами, городніми культурами чи їх цвітом простежується, на нашу думку, ремінісценція аграрно-магічних актів сприяння врожайності полів та городів засобами передачі родючої і плодоносної сили дерева злакам, фруктам і овочам. Крім цього, обряди з купальським деревцем мали одночасно з магічним ще й естетичне спрямування, яке з часом набувало все більшої ваги й значимості, що зумовило трансформацію обряду від його ритуально-магічної сутності до дій ігрово-розважального характеру. Цим можна пояснити також намагання дівчат прикрасити купальське деревце якнайкраще, якнайрізноманітніше. Тому для його оздоблення, крім природних прикрас, використовували ще й штучні: різнокольорові стрічки з тканини й паперу, цукерки, печиво, свічки. Безперечно, що прикраси з трав і живих квітів більш архаїчні за характером, а штучні оздоби — нашарування пізнішого походження.

Ритуал оздоблення купальського деревця свічками не мав нічого спільного з християнською релігією, хоча й був запозичений з аксесуару церковної атрибутики: свічки на купальському «гільці» запалювали головним чином для підсилення емоційного ефекту. Зрозуміло, що уява наших предків, наділяючи магічними властивостями купальський вогонь, не могла не перенести цих властивостей і на вогонь свічки, яка горіла на ритуальному деревці.

Традиція прикрашати «гільце-купайло» свічками побутувала, як свідчать етнографічні матеріали XIX — початку XX ст. на території волинського Полісся (села Стобихва Камінь-Каширського р-ну, Поворськ Ковельського р-ну), ровенського (с. Стрільськ Рокитнівського р-ну) [208], житомирського (села Велика Фосня [209],

Татарновичі[210], Жолудівка Овруцького р-ну, Бобриця Ємільчинського р-ну, Новополь Черняхівського р-ну[211]), а також в окремих районах Київщини (с. Болячево Брусилівського р-ну[212], с. Погребище — тепер райцентр Вінницької обл.[213], села Коржівка, Трушки, Бакали, Пищики Білоцерківського р-ну[214]). Ареалом особливо інтенсивного побутування названих ритуалів була Житомирщина, де про звичай оздоблювати купальське деревце свічками збереглася пам'ять до наших днів. Свічки виготовляли з воску, смоли, а також з кори берези, яка містить чимало легкозаймистих ефірних речовин, зокрема дьогтю. Якраз на житомирському Поліссі купальське деревце прикрашали свічками з березової кори, яка тут називалася «берестом».

Подекуди крім прикрас, згаданих вище, купальське деревце, особливо в нижній його частині, «оздоблювали» кропивою і будяками (села Березове Рокитнянського р-ну Ровенської обл., Ленінівка Щорсівського р-ну Чернігівської обл.[215], Луги Чечельницького р-ну, Соколинці Тиврівського р-ну Вінницької обл.[216]). Причому кропиву, будяки чи колючки з шипшини або терну старалися замаскувати поміж квітами й віночками так, щоб хлопці, розриваючи купальське деревце, пожалили чи поколили собі руки. «Для сміху це робили» — так пояснюють старожили цей звичай. У с. Могильня Овруцького р-ну Житомирської обл. для купальського деревця плели навіть вінки з кропиви й колючок, про що збереглася приказка: «Вінок з колюки, щоб хлопці пokололи руки»[217]. Однак кропива й будяки, що стали предметом жартів і розваг у святі Купала, набули, на нашу думку, такого статусу внаслідок певних модифікацій і трансформацій змісту обрядів, оскільки в інших купальських ритуалах кропиві приписували роль магічного апотропея, здатного знищувати нечисть, відлякувати відьом тощо.

У ритуалах з купальським деревцем простежуються формальні модифікації цього атрибута. В деяких місцевостях побутували такі різновиди «купайла», як обплетена квітами й зеленню палиця (села Стовпин Корецького р-ну Ровенської обл.[218], Волиця Красилівського р-ну Хмельницької обл.[219], Білогорілка Полтавської обл., Ленінівка Щорсівського р-ну Чернігівської обл.), прикрашений стрічками й квітами будяк (села Ільківці Теофіпольського р-ну[220], Личівка Красилівського р-ну Хмельницької обл.[221]), лопух (с. Меджибіж Хмельницької обл.) або кропива (м. Немирів

Вінницької обл.) [222]. Деякі з цих варіантів купальського деревця виступають у нерозривному зв'язку з антропоморфними фігурами. Подекуди на прикрашеній зіллям та квітами жердині встановлювали зображення відьми (села Полонського р-ну Хмельницької обл.[223]), а в Куп'янському р-ні на Харківщині купальську ляльку Марену, як зазначалося вище, прикріплювали до гілки чорноклена й виконували з нею ті ж самі обрядові дії, що й з деревцем [224].

На основі зіставлення маємо можливість спостерегти певні видозміни ритуалів із антропоморфними зображеннями та купальським деревцем в одній і тій же місцевості. Наприклад, у с. Личівка Красилівського р-ну Хмельницької обл. до початку нашого століття зберігся купальський ритуал «вбирати будяка»: дівчата викопували будяка, вбирали його в одяг дівчини, прикрашали квітами й намистом, співаючи пісню: «Вбираємо будяка, прекрасного козака...» [225]. Матеріали ж сучасних дослідників із вказаної місцевості свідчать, що звичай надавати будякові антропоморфних рис уже занепав [226].

Якщо жердину, обплетену квітами, чи прикрашений лопух або будяк називаємо (з певною мірою умовності, звичайно) різновидами купальського деревця, то з таким же правом можна назвати ритуальним деревом і дуба, біля якого в деяких місцевостях відбувалися купальські святкування. Світоглядні уявлення багатьох народів наділяли це міцне й довголітнє дерево магічними властивостями, називали його «священним». Представники міфологічної школи трактували дуб як символ «Перунового дерева», пов'язували його з астральними культами грому й блискавки [227]. Певна роль належить дубу в окремих українських звичаях та обрядах. Подекуди під час зелених свят встановлювали «ігорного дуба» — прикрашену квітами й зіллям жердину з прикріпленим зверху колесом, біля якої відбувалися ігри та розваги молоді [228]. У деяких селах Житомирщини від початку століття до наших днів збереглися спогади про святкування Купала в лісі чи в полі біля дубів-велетів. На думку В. Проппа, така «лісова» форма святкування — більш давня й архаїчна. «Сільська» ж (принесення в село гілки зрубаного дерева) — значно пізнішого походження [229].

Ні напередодні, ні в день купальського свята дуб не оздоблювали ніякими прикрасами. На його вершині встановлювали і за допомогою факелів запалювали

в одних місцевостях кулі соломи, в інших — обмотані соломою старі непридатні колеса від воза чи мазницю з дьогтем. Загальна спрямованість обрядових дій, приурочених до часу літнього сонцестояння і виконуваних біля ритуальних дубів (ігри та запалювання вогню), чітко вказує на пережитки традицій архаїчного вшанування родючої і плодоносної сили.

* * *

У купальських ритуалах особливий інтерес становить сукупність обрядових дій з купальським деревцем. Це хороводи, ігри та розваги молоді біля нього.

Святкування Купала власне і починається з того, що дівчата, запаливши на ритуальному деревці свічки, ставали чи сідали навколо нього і починали співати купальських пісень. З дівчатами могли співати молодиці або й жінки старшого віку (західне і центральне Полісся), які стежили, щоб ця частина обряду відбувалася так, як велів звичай. «Співають пісень,— зауважив В. Камінський,— урочисто, дбайливо, немов виконують якийсь-то релігійний ритуал» [230]. Х. Ящуржинський теж засвідчив, що «купальські пісні співаються особливим своєрідним наспівом, одноманітним і протяжним і, якщо можна так висловитися, архаїчним. В цьому співі так і чуються жрецькі пісні навколо жертовників... Пісні, принаймні ті, що співаються тепер, рішуче не витлумачують обрядовості, як це буває в інших випадках. Більшість купальських пісень нагадують весільні» [231].

Основну групу купальського пісенного фольклору становлять пісні, в яких домінують мотиви кохання, сватання та подружнього життя. Характерною особливістю пісень цієї групи є звертання до конкретних осіб, які були присутні на купальському святі, до конкретних пар закоханих:

Ой на Івана Купайла
Вийшла Галя гарно вбрана.
На нюю хлопці зглядаються,
Зачіпати встидаються.

А наш Василько не встидався,
Подав ручку, провитався:
— Куплю її бинду ружову,
Бо я візьму її за жону [232].

У деяких купальських піснях звучать похвали молодості і вроді, які асоціюються із зеленою рутою, барвінком, розквітлою калиною, пишною рожею тощо. Нерідко навіть саме святкування було нагодою, коли молоді можна було привселюдно виявити свої симпатії,

освідчитися в коханні. У с. Стрільчинці в купальському святкуванні чільне місце займала популярна гра «спасибі» [233]. Гурт парубків громадився окремо від дівчат і молодиць, які, заздалегідь обравши конкретні «об'єкти» сватання, співали:

Летіли гуси рядом, рядом,
Вдарили дзвони разом, разом.
Ідіть, дівчата, дивитися,
Як буде Петро женитися.
Він буде брати вірняночку —
Тую дівчину Ганну-паняночку.

Закінчивши співати, парубка Петра хором запитували: «Є спасибі, чи нема?» Стверджувальна відповідь зобов'язувала хлопця підійти до дівчини, поцілувати і бути з нею разом упродовж усього вечора, а заперечення ж, мовчанка каралися такими в'їдливими глузуваннями:

А спасибі нема, буде сич і сова,
На пеньочку сиділа, рябу сучку доїла.
Надоїла молока, напоїла Петра-козака [234].

Деякі купальські пісні про кохання і сватання виразно позначені печаттю щедрого народного гумору, як-от про багача, що намагається видати заміж дочку:

Качався горщик, перекидався,
А там Антін дочкою задавався:
— Сватай, Василю, мою дочку,
Дам я тобі коровочку.

А до корови додам бичка,
Бо дуже гарна моя дочка.
А до бичка додам телицю,
Сватай мою дочку-единицю [235].

Гумористичний струмінь виявляється також у піснях, в яких дівчата глузували з парубків чи парубки з дівчат, наприклад:

Летіли гуси бедратиє,
Наші хлопці шмаркатиє,
Летіли гуси, сіли в просі,
У наших хлопців черви в носі [236].

Нерідко купальські пісні набували форм своєрідного діалогу між хлопцями й дівчатами, в якому висміювалися різні вади молоді — лінощі, скупість або дівоча легковажність:

Ой ти лопух, лопух,
Нашій Парасці живіт іспух.
Нехай пухне, нехай знає,
Нехай хлопців не приймає.
Нехай пухне, нехай чує,
Нехай з хлопцями не ночує [237].

У купальських піснях, зафіксованих у наші дні, як зауважує О. І. Дей, «обрядове і звичаєве вже стерте часом. Єдине, що недоторкано збереглося в них,— це поетична атмосфера свята середини літа, із бадьорим загальним настроєм, життєрадісна, приваблива, вщерть налита силами найвище розбуялої життєвості, з елементами драматичного і поетичного» [238].

НАРОДНІ ВІРУВАННЯ І ЗНАННЯ, ПОВ'ЯЗАНІ З КУПАЛЬСЬКОЮ ОБРЯДОВІСТЮ

ВІДГОМІН КУЛЬТУ ПРЕДКІВ У КУПАЛЬСЬКИХ ОБРЯДАХ

Ремінісценції культу предків у купальській обрядовості найбільшою мірою можна виявити, простеживши зв'язок свята Купала з язичницькими русаліями. На цей зв'язок вказує вже згадуваний Стоглав, у якому прямо сказано про «русалии о Иоанне дне» [1]. Що ж це за «русалії» і в якому зв'язку вони перебувають зі святом Купала? «Русалії,— пише Б. Рибаков — є спільнослов'янським (а, може, й спільноіндоєвропейським) аграрним святом, пов'язаним із родючістю полів, молінням про дощ і народження нових колосків... Русалії в древній Русі були кульмінаційною точкою народних язичницьких святкувань» [2]. Вони мали чітку хронологічну визначеність і тривалість, але з прийняттям християнської реформи 988 р. втратили строгі календарні строки.

Питанням точності цих календарних строків займався Б. Рибаков. Провівши скрупульозні дослідження археологічних пам'яток, у числі яких ритуальний посуд-календар IV ст. із с. Ромашки на Київщині, горнець часів черняхівської культури із с. Військове (біля Ненаситецького порога на Дніпрі) тощо, він досить аргументовано й переконливо довів, що літній русальний тиждень тривав з 19 по 24 червня і закінчувався святом Купала [3]. Таким чином, і купальське свято і русальний тиждень не просто існували самі собою, а органічно входили в структуру язичницького аграрного календаря, і саме купальські обряди та ігри були кульмінаційним завершальним пунктом літніх язичницьких русалій.

Хто ж такі русалки, які обряди виконувалися в період русалій, який зміст і які функції цих ритуальних дій? Точки зору вчених у погляді на цей демонологічний витвір світоглядних уявлень язичницької епохи досить неодностайні й неоднозначні. Так, О. Весе-

ловський у своїх студіях дійшов висновку, що «весняні русалії — головним чином поминальний обряд; русалки — manes» [4]. Такої ж думки дотримувався учень О. Веселовського Є. Аничков: «На душі померлих, яких ушановували під час русалій, перейшла назва свята, і вони стали русалками» [5]. Д. Зеленін навів чимало фактів, доводячи, що «русалки в поглядах селянства передусім небіжчики, які померли незвичайною смертю, тобто «заложні» мерці (нехрещені померлі діти, самогубці тощо) [6]. В. Пропп зауважив, що теорія «русалки — manes» не пояснює притаманних русальному тижню звичаїв та обрядів і доводить, що «русалки — це водяні істоти, які сприяють родючості нив» [7]. Такої ж точки зору дотримуються Б. Рибаков, В. Соколова, В. Смирнов [8].

Перш ніж висловити свій погляд щодо русалок і русалій, розглянемо деякі обряди і звичаї русального тижня, що збереглися як реліктові явища до наших днів на території Українського Полісся. Відразу ж зазначимо, що в обрядах весняно-літніх русалій чітко простежується культ померлих предків і поділ на такі структурні частини: 1) запрошування, зустріч покійних родичів; 2) ритуальне спілкування з ними; 3) проводи до їх постійного місцеперебування.

Поминальну п'ятницю перед тройцею у с. Борове Зарічненського р-ну Ровенської обл. називали «дідовою п'ятницею». В цей день готували пісну вечерю, і, сідаючи до столу, примовляли: «Просимо всю сім'ю, звану і незвану, повечеряти». А після вечері вставали з-за столу, зрушуючи його з місця, тричі хлюпали водою під стіл і говорили: «Вибачте, душеньки. Чим мали, тим і приймали, як будете допомагати, то будемо краще приймати» [9].

У русальних піснях східнослов'янських народів звучать однакові за змістом мотиви, наприклад:

Сиділа русалка на білій березі,
Просила русалка в жіночок намітки [10].

На кривой березе,
Русалка сидела,
Рубаценьки просила [11].

Із цими мотивами органічно пов'язані аналогічні обрядові дії. Так, у деяких селах Українського Полісся під час русального тижня («русальниці») викидали надвір одежу померлого — вірили, що покійник, ставши русалкою, приходить по свій одяг (с. Бережки Дуб-

ровицького р-ну Ровенської обл.). Цей одяг висів цілий тиждень, тоді його знімали, а під час наступної «русальниці» знову вивішували [12].

Якщо з певною мірою умовності провести паралель між обрядом колядування, коли «вимога подарунка за коляду — це вимога послуги за послугу» [13], і звичаєм вивішувати одяг в період «русальниці», то сам собою напрошується аналогічний висновок і в даному випадку: русалки просять сорочку чи намітку як винагороду за те, що вони сприятимуть і допомагатимуть селянинові в його господарюванні.

Найбільш цікавим елементом русального тижня є проводи русалок, відомі в росіян, білорусів, українців, а також в інших слов'янських народів. Релікти проводів русалок, що запам'яталися старожилам центрального й східного Українського Полісся, спростовують твердження, начебто на Україні не збереглися спеціальні обряди, пов'язані з русалками. Так, в останній день русального тижня жінки та дівчата плели вінки, йшли, співаючи русальних пісень, до лісу чи в поле, кидали ці вінки і вигукували: «Провела русалочку до бору, а сама піду додому» (с. Пушкарі Ріпкинського р-ну Чернігівської обл.). В окремих місцевостях русалок проводили до їх постійного місця перебування (на цвинтар), і це ще раз підтверджує думку про зв'язок весняно-літніх русалій із культом померлих родичів (села Максимовичі Поліського р-ну Київської обл., Товстий Ліс Чорнобильського р-ну Київської обл.) [14].

Русальні вінки кидали в грядки капусти, сподіваючись, що це сприятиме врожайності.

Наведених прикладів (їх кількість можна було б значно поповнити) достатньо, щоб переконатися в безсумнівному зв'язку обрядів русального тижня з культом покійних предків. «За античними уявленнями,— зауважує В. Пропп,— смерті як повного припинення існування не було. Померлі начебто продовжували жити під землею і мали над нею більшу владу, ніж землероб, що ходив по ній з плугом. Із глибин землі померлі могли послати врожай чи неврожай, могли змусити землю родити чи затримати її сили... Ось чому турбота про посіви поєднується з турботою про померлих, яким треба було висловити свою любов і вшанування» [15]. Саме тому древні слов'яни вшановували покійних предків, «підтримували» їх їжею, теплом, обливали водою, трапезували з ними разом, залишали їжу на могилках, вивішували одяг, а також проводили їх до

постійного місця перебування — лісу, поля, цвинтаря.

Померлих родичів проводили в день літнього сонцестояння, тобто в той час, коли земля досягала зеніту своїх плодоносних сил і, за словами В. Проппа, «ніякі звертання до підземних помічників не були потрібні. Вони вже зробили або не зробили свою справу і вшанування їх припиняється до нового сонцевороту» [16].

Як відомо, із прийняттям християнської реформи ідеологи християнства оголосили нещадну війну язичництву, що особливо яскраво виявилося в заборонах русалій та купальського святкування. Так, про русалії в різкій формі висловлюється літописець, описуючи нашестя половців на Русь 1068 р.: «Дьявол льстит, превабляя ны (людей) от бога трубами и скоморохы, гусьльми и русальи» [17]. Кирило Туровський теж називає серед найбільш злих і негідних справ «плясанье, бубны, сопели, гусли, писковс, игранья неподобные, русалья», а Ізборник XIII ст. попереджує істинного християнина, щоб той сидів дома, «егда играют русалия ли скоморохи» [18].

Безсумнівно, що вороже ставлення ортодоксів християнського віровчення до язичницької сутності русалій не могло не відбитися і на поглядах на русалок як померлих нехрещених дітей чи самогубців. Ось чому Д. Зеленін мав підстави трактувати образ русалок саме в негативному, вкрай похмурому і ворожому сприйнятті їх селянами. Справді, до наших днів у пам'яті старожилів збереглися вірування про русалок як істот, що могли принести людині шкоду. Одночасно існували вірування протилежного характеру. Так, в описаних обрядах ритуального вшанування русалок аж ніяк не виявляється вороже ставлення учасників русалій до осіб, що в театралізованій формі виконували роль русалок. В уявленнях білорусів русалки виходять під час русального тижня в поле, танцюють, водять хороводи, качаються по землі тощо, внаслідок чого на тому місці, як зазначає Є. Романов, «краще родить овес, густіше зеленіє трава» [19]. Аналогічні вірування зафіксував також І. Срезневський: «Там, де мавки танцюють, ще краще трава росте» [20]. Отже, народні знання про русалок зберегли навіть до наших днів свою двоїсту природу.

Хоча з плином часу внаслідок певних змін у соціальній організації суспільних відносин забувалася

первісна семантика архаїчних ритуалів, все ж вони повторювалися з року в рік і окремі з них дожили до нашого століття.

З. Радченко, зокрема, описуючи народні звичаї в Дятловицькій волості Гомельської губернії в 1888 р., відзначала, що проводи русалок у цій місцевості відбувалися в день купальського святкування [21].

Спільних ознак у троїцько-русальному циклі і купальських ритуалах знайдемо немало. Як уже говорилося, одним з головних компонентів купальського святкування було розпалювання обрядових вогнів, що супроводжувалося перестрибуваннями через них. Один із аспектів поліфункціональної характеристики перестрибувань через купальський вогонь, за визначенням Н. Велецької, не що інше, як «трансформований рудимент ритуалу проводів на той світ» [22]. Цю думку підтверджують окремі ритуали проводів русалок, які в язичницькі часи відбувалися в день літнього сонцестояння. Так, у с. Товстий Ліс на Київщині, проводячи русалок, перед кладовищем розпалювали вогні, перестрибували через них і тільки тоді йшли на цвинтар [23].

Заручитися допомогою померлих родичів намагалися також учасники купальського святкування с. Воров на Житомирщині. Вони несли гільце, вбране свічками, на кладовище, набирали землі зі свіжих могил, а повернувшись у село, насипали взятої землі під ворітьми кожної оселі. Згідно з народними віруваннями ці дії повинні були викрити відьму і змусити її вийти з хати [24].

Аналогічним, як і в русальних проводах, так і в купальському святкуванні, є звичай кидати вінки в грядки капусти чи посіви льону — один із проявів аграрно-магічних ритуальних дій. Отже, можна сказати, що русалки — це демонологічний антропоморфний образ світоглядних уявлень, що своїми генетичними коренями сягає культу предків і засвідчує безсумнівний зв'язок з «вегетацією та ідеєю родючості» [25]. Ритуальний період сезонного перебування русалок на землі завершувався днем Купала.

Спільним компонентом і купальського святкування, і русально-троїцької обрядовості є ритуальна трапеза. Колективна вечеря учасників купальського торжества виступає в деяких місцевостях України складовою частиною свята Купала. Характерно, що в літописних джерелах про цей компонент не згадується. Це, зрозуміло, не означає, що в давнину ритуальна трапеза у

комплексі обрядів, приурочених до літнього сонцестояння, була відсутньою, оскільки автори літописів не ставили за мету відтворити цілісну картину обрядовості, ворожої на їх думку, християнсько-церковному віровченню.

Найбільша кількість відомостей про обрядову вечерю в купальському святкуванні відноситься до XIX (особливо його кінця) і початку XX ст. Хоча згадка про обрядову їжу є в згадуваному доносі священика М. Зіньківського з м. Охтирки, який вказує, що перед антропоморфною фігурою учасники купальського святкування встановлювали стіл, де стояла «неведомо с каким напитком стклянница» [26].

Про звичай встановлювати перед обрядовим зображенням накритий білою скатертиною стіл з хлібом та грудочкою солі згадується також в описі П. Іванова з Харківщини (с. Арапівка). Навколо стола дівчата водили хороводи, співаючи купальські пісні «Три місяця ясних — три молодця красних», «Посію я рожу, поставлю сторожу», «Ходили дівочки коло Мариночки» та ін. Після походу до річки і потоплення обрядової фігури Марини, молодь влаштовувала на березі вечерю, під час якої той хліб з'їдали [27].

Зауважимо, що подібні обрядові дії зафіксовані також у троїцькому святкуванні в росіян. Так, у Переславлі-Заліському Ярославської обл. на семик під берізку ставили маленьку дівчинку, перед якою розкладали частування: хліб, яйця, сир, вино [28].

На західному Українському Поліссі обрядова вечеря теж входила в комплекс купальського святкування. Як свідчить В. Камінський, учасники свята, «коли відспівають пісень про Купала та про сватання, сідають за страву. Готується капусняк, рибу та горох, вдосталь буває горілки. Горох на всій Волині вважається за страву нібито ритуальну, бо готувати його обов'язково треба під час обідів, що їх улаштовується, коли переходять у нову хату, коли справляють закладини нової хати, під час хрестин та похорону тощо» [29].

У селах Поділля та Середнього Подніпров'я також збереглася пам'ять про обрядову купальську вечерю. Традиційною стравою тут були вареники з вишнями [30].

Усі ці відомості зафіксовано в ті часи, коли ритуальна семантика обрядової вечері уже була давно втраченою і сама вечеря сприймалася учасниками святкування як своєрідна розвага.

ЗБИРАННЯ ЗІЛЛЯ І ЯГІД НА ІВАНА КУПАЛА

Однією з ознак, що характеризують купальське святкування в багатьох європейських народів, є традиція збирати в цей день зілля і ягоди, яким приписували особливі магічні й лікувальні властивості. Оскільки свято Купала — найдовший день у році і до цього часу рослинність досягала свого повного розквіту, то нашим далеким предкам неважко було припустити, що саме в цей час найбільш доцільно заготовляти запаси лікарської сировини. Безперечно, що в основі народної медицини лежать знання, здобуті внаслідок досвіду поколінь, про лікувальні властивості тих чи інших рослин. Але водночас ці властивості люди вважали надзвичайними, магічними, тому в традиції збирання зілля і ягід у день Івана Купала чітко простежується поєднання раціональних народних знань з ілюзорними уявленнями та віруваннями.

Збирання трав і ягід у день купальського свята, як зауважує В. Пропп, не мало прямого аграрного характеру, воно не ставило за мету впливати на урожай: від землі, яка перебувала в цей час у стані найбільшої родючої сили, старалися взяти все, що вона могла дати [31].

У давнину збиранням лікарських рослин переважно займалися люди, яких вважали знахарями, чаклунами, відьмами. В одному з перших описів купальського святкування, що походить із XVI ст., мова йде якраз про це: «Егда приходит великий праздник день Рождества Предотечева исходят обавницы, мужіе и жены чаровницы по лугам и по болотам и в пустыни и в дубровы, ищуще смертные травы и привета, чревотравного зелія, на пагубу человеком и скотом, ту же и дивія коренія копают на потвореніє мужем своим» [32].

У даному тексті слово «обавницы» є синонімом слова «відьми», а корені «на потвореніє мужемь своимь» означають ті рослини, що їх жінки давали своїм чоловікам як збуджуючий засіб [33]. Процитований текст належить духовній особі, і з нього виразно видно позицію, яку займали церква й духовенство щодо народного звичаю: «Сія вся творят действом діяволимь в день Предотечевь с приговоры сатанинскими» [34].

Слід зазначити, що церква й світські власті забороняли цей звичай і переслідували тих, хто наважувався збирати зілля в день Івана Купала. Таких осіб били

батогами, щоб «не повадно было носить и собирать травы и коренья» [35].

Разом з тим церква намагалася підпорядкувати цей звичай своїм ідеологічним цілям і надати йому християнізованого характеру: так, під впливом християнської релігії виникло вірування, що зібране на Купала зілля тільки тоді буде цілющим, якщо його в цей день освятити в церкві. Світські власті теж намагалися скористатися з цієї народної традиції і зробити запаси лікарської сировини для своїх цілей. Зберігся лист російського царя Олексія Михайловича, який у 1657 р. писав московському стольникові Матюшкіну: «...которые волости у тебя в конюшном приказе ведомы, и ты велел тех волостей крестьянам ...іюня в 23 день набрать цвету сереборинного да трав имперINOвой да мятной с цветом и детлю и детельного корня, по 5 пудов...» [36].

Традиція збирати лікувальні трави в день Івана Купала була особливо інтенсивною в Карпатах і на Поліссі. А от на Поділлі, Подніпров'ї та Лівобережжі для цього обирали день Симона Зілота (11 травня за н. ст.), хоча всі основні риси звичаю (вибір часу доби, місця збирання рослин, примовляння тощо) ідентичні з івано-купальською традицією.

Буковинські гуцули називали свято Купала Зільним Іваном. Як засвідчує В. Козарищук, «знахарки, наче гадюки, в'ються, збираючи зілля на Івана» [37]. Крім лікувальних властивостей, за переконанням гірського населення Карпат, «іванівське» зілля могло бути використаним і «проти граду-тучі», якщо ним покурити в час граду чи пожежі [38].

Перед тим, як вирушити в дорогу по купальське зілля чи ягоди, люди вмивалися, одягали чистий одяг. І на Поліссі, і в Карпатах «іванівські» трави та коріння йшли збирати до сходу сонця, поки роса не опаде на рослинах, бо інакше зілля «вже не поможе од уської хвороби» [39]. Особливо цілющими вважалися трави, які росли у лісовій глушині, де «крику півня не чути» [40].

Прийшовши в ліс, всі (крім дітей) скидали з себе одяг і рвали зілля чи копали коріння голими. Вважалося, що коли рвати в одежі, то трави втратять свою силу [41].

Купальське зілля збирали, стиха співаючи пісень або шепочучи спеціальні примовляння. В деяких примовляннях фігурують імена християнських святих,

хоча дії їх, зображені засобами народнопоетичної травестії, приземлено до звичайного селянського побуту: «Святий Авраам на це зілля орав, а Бог садив, а спас родив, мати божа поливала і на поміч це зілля давала» [42]. Іноді в примовляннях називали також ім'я хворого, для якого призначалися лікарські трави: «І хрещеному, і народженому, рабу божому Василеві це зілля на поміч» [43]. Звичайно, подібні примовляння виникли не без впливу християнської релігії, хоча генетичне коріння їх значно глибше і сягає тих часів, коли людина за допомогою словесної магії намагалася зробити уявне реальним, а бажане — дійсним. Це чітко простежується в гуцульських примовляннях: «Не беру сама собі,— приговорювала збиральниця купальського зілля,— а своїй жовтани, голубани, білovани. Кілько я сходила, кілько я цвіту зібрала і увесь цвіт і світ счиридувала, своїй худобі дала, щоб моя худоба була така тиха, як корінь в зимли... щоби її черединниця не знайшла, щоби з неї манну не відобрала» [44]. Назбираний цвіт господиня давала їсти з поли корові, теж при цьому примовляючи: «Я тобі даю манну і приповідаю, і кажу, абис була дужча над усю худобу, щоби тебе не урекли, так як мене не врекла земля, як я гола була» (с. Жаб'є; тепер м. Верховина Івано-Франківської обл.) [45].

У деяких селах житомирського Полісся побутував звичай пекти в день Купала обрядове печиво — маленькі «першенькі» палянички. Ці палянички ламали на шматочки, клали на купальське зілля і всім цим «заправляли» корів, щоб ті «багато молока давали» (с. Бехи на Коростенщині) [46].

У звичаї збирати купальське зілля простежуються ремінісценції архаїчного вшанування матері-землі, яка, перебуваючи в періоді розквіту своєї життєздатності й родючої сили, передає цю силу рослинам, а відтак усім, хто її потребував. Так, заготовляючи лікарську сировину, жителі с. Жаб'є розкидали довкола себе гроші, танцювали, доторкалися до зілля горілкою, обіймали й цілували його [47], що, безперечно, вказує на збережені в реліктовій формі ознаки вдячності землі за подаровану магічну силу, зосереджену в купальській рослинності.

Аналогічні вірування побутували подекуди й на Бойківщині. Тут на місце викопаного коріння клали хліб і сіль, приказуючи: «Не бануй, землице, що зме тя оголили, ми на тя, землице, хліба положили» [48].

Згідно із західнополіською легендою, стати знахарем і навчитися лікувати людей зовсім просто: для цього досить піти в купальську ніч у ліс і уважно прислухатися до шелесту зілля, що людською мовою шепоче про те, які хвороби воно здатне вилікувати. Треба тільки перебороти страх, напружити пам'ять і назбирати трави [49]...

Звіробій, полин, кропива, лопух, любисток, м'ята, деревій, ромашка, безсмертник, материнка, пустирник — ось далеко не повний перелік тих рослин, які збирали в день купальського свята і які народна фітотерапія рекомендувала як засіб від різноманітних недуг. Із купальського зілля готували відвари, робили різноманітні настойки, ним підкурювали хворих тощо [50].

Цікаво відзначити, що трави, збирані в день Івана Купала, гуцули називали «івановими» [51], бойки — «іванками» [52], поліщуки — «святоянським зіллям» [53]. Назва «іванового» або «святоянського зілля» у багатьох місцевостях України закріпилася також за звіробоєм, якому приписували лікувальну силу від 99 хвороб. «Івановими ягодами» називали на західному Поліссі (і Українському, і Білоруському) чорниці, назбирані в день купальського свята. Чорниці на Поліссі їли, звичайно, і до і після Купала, але зібраним саме в цей день приписували особливі лікувальні властивості. На західному Поліссі навіть тепер побутує приказка:

Сьогодні Купала, завтра Ян —
Буде ягід повний збан [54].

Про традицію збирати ягоди на Купала згадується і в деяких купальських піснях («Ой ішли дівочки по ягідочки», «Купала на Йвана! Підем, дівки, по ягідки» та ін.) [55].

Лікувальні властивості згаданих трав і ягід давно підтверджені науковою медициною і не викликають найменшого сумніву. Однак цьому підтвердженню передували багатовікова народна практика, спостережливість і кмітливість. Оскільки наші предки могли наочно переконатися в лікувальній силі купальського зілля, то неважко було повірити в його магічні властивості. Так, купальські трави нерідко використовувались як апотропеїчний засіб від впливу ворожих людині сил. Як свідчать старожили Мостиського р-ну Львівської обл. (села Гусаків, Хідновичі), висушеним мину-

лорічним купальським зіллям підкурювали напередодні Купала худобу, щоб оберегти її від небезпечного відьомського ока [56]. Джерелом деяких хвороб, за народними уявленнями, вважалися «лихі» очі, які можуть наврочити людину чи тварину. У такому випадку на Гуцульщині, Бойківщині та Поліссі як підкурювальний засіб проти «вроків» теж застосовували купальське зілля. Особливими магічними властивостями наділялася осика. Гілки цього дерева прикріплювали до дверей хліва, щоб оберегтися від відьми, обгороджували посіви (західне і центральне Полісся) [57]. Наприклад, Н. Дмитрук ще в 20-х роках нашого століття бачив поблизу Коростеня поле льону, обтикане гілками осики [58].

На Україні широко побутували вірування в апотропеїчну силу й інших рослин. Так, дівчата в день купальського свята підперізувалися полином і чорнобилем як травами, що оберігали од русалок і відьом. Полин кидали також у воду перед тим, як почати купатися (Полтавщина) [59]. Русалки, за народними віруваннями, на Купала могли залоскотати людину до смерті.

На Поліссі побутує легенда про дівчину, що підперезалася зіллям тої — рослини, яку в народі називають чортополохом, а в вінок вплела кілька гілок терну і вийшла в поле, де зустріла русалку. Однак та не змогла підійти до дівчини і тільки промовила:

Щоб не терен і тóя,
То ти б була, дівко, моя [60].

На Полтавщині теж були відомі легенди аналогічного змісту. Так, за народною оповіддю, зустрівши на Купала дівчину, русалки починали лоскотати її, щипати і приказувати: «Що тобі лучше: петрушка чи полин?». Якщо дівчина скаже: «Петрушка», то вони хором гукнуть: «Тут твоя душка» і залоскочуть до смерті, а на відповідь: «Полин» скривляться, почнуть чхати і просити: «Поплюй та покинь». Очевидно, локальним різновидом однієї і тієї ж застережливої рекомендації слід вважати і такі варіанти діалогу мавки з дівчиною:

Мавка. Що в тебе: серп чи лопух, чи м'ятка, чи полин?
Дівчина. Серп.
Мавка. Тут тобі й смерть.
Дівчина. Лопух.
Мавка. Тут тобі й дух.

Дівчина. М'ятка.
Мавка. Тут тобі й хатка.
Дівчина. Полин.
Мавка. Йди з ним [61].

На Покутті захисними од нечистої сили й моровиці рослинами вважалися тоя (Aconitum), одолян (Valeriana officinalis) і бидрич (Pimpenella Saxifraga). Це відображено навіть у деяких зразках народнопоетичної творчості, наприклад: «Коби не тоя та не одолян, тоби ходила зараза, як пан»; або «Як будеш мати бидрич, то ти не зробить зараза нич» [62].

Подекуди на Покутті, за свідченням О. Кольберга, дівчата вплітали собі в коси липник, щоб «так хлопці липнули до них, як тото зілля до голови» [63]. Отже, крім лікувальних та апотропеїчних цілей, купальське зілля збирали ще й з метою причарувати, приворожити нареченого. Про це красномовно свідчить гуцульський звичай збирати на Купала траву тирлич, яку дівчата виривали з корінням, примовляючи при цьому: «Тирлич, тирлич. Ти до мене дев'ять легінів приклич, з девитьох — вісім, а з восьми — сім, з семи — шість, з шести — п'ять, з п'яти — чотири, з чотирьох — три, з трьох — два, з двох — одного, то мій суджений, нерозгуджений». Із цього зілля варили відвар на воді, принесеній з джерела до сходу сонця, і ним вмивалися з надією «сего року вийти заміж» [64].

Купальським зіллям також «замаювали» оселі. Цей звичай зафіксовано на західному Поділлі [65], на Покутті [66], Гуцульщині [67], Бойківщині й Лемківщині [68], а також у деяких місцевостях теперішньої Львівської обл. (Сокальський, Мостиський, Кам'янко-Бузький, Бродівський р-ни [69]. На галицькому Поділлі свято Купала називали навіть Іваном Затикайлом — від слова «затикати», бо в цей день прикрашали оселі зіллям, затикаючи його попід стріхи [70]. Оскільки на Покутті побутувала традиція «замаювати» будівлі лопухами, то і свято одержало назву Івана Лопухатого або Лопушникового.

Нагадаємо, що в деяких місцевостях така рослина, як кропива, могла в купальському святкуванні заміняти вогонь, виступаючи його ритуальним еквівалентом. За свідченням М. Маркевича, в середині минулого століття на території теперішньої Чернігівської області молодь іноді замість вогню використовувала кропиву. В етнографічній літературі з цього приводу висловлювалася гіпотеза, що виник цей звичай внаслідок забо-

рони купальських вогнів. Не заперечуючи цієї думки, все ж вважаємо, що кропива виступає в ролі ритуального еквівалента купальського вогню тому, що роль зелені, зокрема кропиви, у комплексі купальського святкування в окремих місцевостях не менш значна, ніж, наприклад, вогню чи води. Звичаї перестрибувати водночас і через вогонь, і через кропиву зафіксовано також на Ніжинщині в 20-х роках нашого століття, в деяких селах Чернігівщини (с. Дегтярівка Новгород-Сіверського р-ну) та Сумщини (села Чапліївка, Каліївка Шосткинського р-ну) [71].

ЛЕГЕНДИ, ПЕРЕКАЗИ ТА СІЛЬСЬКОГОСПОДАРСЬКІ ПРИКМЕТИ В КОНТЕКСТІ КУПАЛЬСЬКОЇ ОБРЯДОВОСТІ

Серед значної кількості легенд і переказів, прикмет і вірувань, що мають відношення до купальського свята, особливе місце належить віруванням про сонце. Пов'язані з ними звичаї зустрічати схід сонця, «чатувати сонце» були поширеними в багатьох народів Європи, наприклад, італійців, французів, поляків, сербів, хорватів, албанців, греків, болгар, а також східних слов'ян [72]. Це — релікти архаїчного вшанування головного небесного світила як символу і джерела життєтворних сил природи.

В Італії побутували легенди про незвичайний схід сонця в день Сан-Джованні: перш ніж зійти, воно тричі занурювалося в море, і біла, як вата, хмарка витирала йому лице.

У Франції на свято Сен-Жана відбувалися походи на пагорби й гори, щоб спостерігати, як сходить сонце. Тут у деяких місцевостях побутували вірування, що сонце, сходячи, начебто танцює, в інших,— що воно котиться або тричі підстрибує.

Поляки теж говорили з побожністю про сонце, яке, за їхніми віруваннями, «скаче» і «грає» у день св. Яна.

Серби так само вірили, що на Івандан сонце зупиняється посеред неба і «грає», «танцює». У зв'язку з цим свято літнього сонцестояння подекуди в них називалося Іовен Ігрітель. Хорвати уявляли, що сонце в день «kresa» бенкетує у своїх хоромах і посилає стріли-проміння по всьому світу. В деяких областях

Югославії дівчата дивилися на схід сонця, щоб бути такими красивими й рум'яними, як воно.

Албанці зустрічали появу сонця на небі в «день середини літа» радісними вигуками, пострілами із рушниць.

Греки всю ніч з 23 на 24 червня проводили біля ритуальних вогнів, а з наближенням світанку, безперервно пританцьовуючи, виходили в поле зустрічати сонце.

У болгар побутували вірування, нібито на Єньовденн сонце тримає дві шаблі і вимахує ними, дев'ять разів перекидається або розпадається на декілька частин, радіючи, що йому залишилося пройти менше шляху, ніж воно вже пройшло.

Аналогічні вірування та пов'язані з ними звичаї й ритуали поширені також на східнослов'янських землях.

Росіяни вірили в те, що сонце в день Івана рановранці виїжджає зі своєї домівки на колісниці, запряженій трьома кіньми — срібним, золотим і діамантовим; воно танцює і розсипає по небу вогняні іскри [73].

Вірування про гру сонця виразно засвідчують деякі українські та білоруські зразки купальського пісенного фольклору. Так, інколи згадки про сонце виступають зачинами купальських пісень:

Як на Йвана дуже рано,
Дуже рано сонца йграла [74].

Або:

Купала наша, Купала,
Заграло сонечко на Йвана.
Де сходить сонце, сходить, там грає [75].

Хоча в деяких українських піснях рядок «Гратиме сонечко на Йвана!» [76] безпосередньо не пов'язаний зі змістом твору, все ж, повторюючись як рефрен, він підсилює звуково-інтонаційну орнаментацію пісенного тексту, вказує на зв'язок купальського свята із вшануванням сонячного світила. Але ще краще, як підкреслює А. Ліс, відтворила давні уявлення селянина-ратая про сонце та очікування сподіваних від нього щедрот ось ця купальська пісня:

А на Купалу
Рана сонца йграла,—
На добрыя годы,
На цеплыя росы,
На хлебы-ураджаі [77].

Етнографічні записи кінця XIX — початку XX ст. теж засвідчують, що на всій території України побутували вірування в гру сонця в день Івана Купала: «Кажуть, що сонце грає 23 червня. Грає таким чином, що розходиться, то сходиться і говорять, що купається (занурюється в воду)» (Бровари, Київщина); «На Івана Купала сонце купається раненько (рано встати, то можна побачити), а вечором грає (Шепетівка); «На Івана Купала сонце купається ніби так: коли воно сходить, то непремінно будуть хмарки; сонце то ховається в хмари, то ізнов вигляне; кажуть — це воно купається» (с. Дубові Махаринці Козятинського р-ну) [78]; «Під час свята Купала купається само сонце: так підійде трохи, тоді колесом, колесом та й гульк униз, тоді другий раз, а нарешті й третій» (с. Яревище Володимир-Волинського повіту) [79]; «Сонечко на Купала грає, переливається, як живе, різними кольорами, купається, три рази піднімається і опускається» (села волинського і ровенського Полісся) [80].

За народними уявленнями, сонце грає не лише на Івана Купала, а й на Паску та Благовіщення. Всі ці дати пов'язані з головними фазами сонця — весняного рівнодення та літнього сонцестояння [81].

Цікаво простежити й за дієслівною лексикою, яка використовувалася при описі гри сонця. Так, на Україні та інших східнослов'янських територіях вислів «сонце грає» має ще й такі синонімічні означення: сонце купається, міниться, гуляє, трясеться, здвигається, бігає, танцює, скаче, стрибає, кружляє, йде до вінця [82].

На грунті вірувань про гру й купання сонця виник звичай зустрічати його появу на обрії в день купальського свята, відомий також на Україні: «На Купала рано удосвіта виходять надвір, вилазять на дерево так, щоб було видко сонічко, і дивляться, як воно буде купатися. Кажуть, що виходить чоловік — видно на сонічку — і що тільки воно підійде і назад гопуститься, так три рази, потім чоловік бере це сонічко, якесь корито і обливає його, хлюпає на него воду. Воно оживається, то тоді дуже гріє, як підійде на небо» [83]; «Скрізь перед Купайлом можна почути, як говорять, що сонце буде купатися, і умовляються йти вранці на гору за село. Повертаючись додому, розказують, що бачили, як сонце зійшло з-за гори і підійшло над обрій; де узялись малі хмарки і сонце почалось купатись. Говорять, що воно опускається в ту хмарку і вмить виплива і струситься, нібито стріпалось від води, що сто-

їть у хмарі. А бачуть лише ті, що праведні, грішні бачити не можуть» [84]; «На Івана Купала люди виходили на гору подивитися, як сонце сходить. Казали, що в цей день сонце лікує. Я сам ходив і дивився десять хвилин. На сонці показалося нібито дерево, вроді дуба рясного, а тоді стало звичайне» [85].

Як бачимо, мислительна основа вірувань про гру сонця та морфологічні риси звичаю зустрічати схід сонця на Івапа Купала в українців такі ж самі, як і в інших європейських народів.

Уся сукупність дієслівної лексики на означення «гра сонця» не викликає сумніву, що сонце в уяві наших предків — антропоморфна істота. Крім цього (що підтверджується значною кількістю прикладів і фактів) «сонце в українських народних віруваннях — добре, чисте, святе. Воно визначається як розумна й досконала істота, тому і є предметом шани та обожнювання. Мітологема сонця набуває характеру етичної категорії, причому в сонці, природному явищі, припускається вища моральна досконалість. Сонце логізується, трактується не як явище природи, а як норма людського поводження» [86]. Саме тому в деяких віруваннях гру сонця на Купала бачать лише «праведні, грішні бачити не можуть».

Аналіз розглянутих матеріалів дає змогу з'ясувати також функціональну семантику звичаю зустрічати схід сонця, який є, по-перше, реліктом аграрно-виробничої магії (сонце сходить, як співається в білоруській народній пісні, «на добрые годы, на хлебы-ураджаї»), а по-друге, пережитком лікувальної магії (за словами інформатора з Херсонщини, «в цей день сонце лікує»).

Народні вірування та пов'язаний з ними звичай зустрічати появу сонця в небі в день купальського свята спростовують безпідставне твердження Д. Зеленіна про те, що свято Купала не має ніякого відношення до сонячного культу [87].

* * *

Не менш цікавими в обрядовому купальському циклі європейських народів є вірування про цвітіння в ніч напередодні Купала папороті. Простежимо деякі функціональні та художні особливості народних легенд про це явище, беручи за основу фольклор слов'янських народів.

За віруваннями, що побутували в росіян, у ніч з

23 на 24 червня розцвітала папороть, а також набували магічних властивостей розрив-трава, тирлич і плакун-трава. Власник цвіту папороті, за народними уявленнями, міг володіти духами, повелівати землею і водою, відшукувати скарби, ставати невидимим тощо. Володар розрив-трави начебто міг відімкнути без ключа будь-який замок. Тому ж, хто викопував купальської ночі тирлич або плакун-траву, не була страшною ніяка нечиста сила [88].

Аналогічні вірування були відомі білорусам і українцям [89].

Народні легенди про папороть та її вогнистий цвіт стали основою повісті М. Гоголя «Басаврюк, або Вечір напередодні Івана Купала», де створено високопоетичну картину «цвітіння папороті»: «Червоніє малесенька брунька квітки і, наче жива, рухається. Справді, дивно! Рухається і стає все більшою, більшою і червоніє, як жар. Спалахнула зірка, щось тихо затріщало, і квітка розкрилася перед його очима, ніби полум'я, освітивши й інші навколо себе» [90].

Сьогодні і школяреві зрозуміло, що насправді папороть не цвіте, а розмножується спорами, але в пресі столітньої давності знаходимо матеріали, де цілком серйозно обгрунтовується думка про те, що квітку папороті треба шукати не в ніч на Івана Купала, а «з допомогою мікроскопа і певним запасом наукових знань» [91].

Генетична основа вірування в цвітіння папороті потребує з'ясування, бо кожне народне повір'я — яким би недоречним не здавалося воно з першого погляду — мало свій зміст і певне значення відповідно до світоглядних уявлень людей того часу, коли воно виникло.

Морфологічні риси вірування у цвітіння папороті в різних європейських народів свідчать, що ці легенди виникли на грунті ілюзорних уявлень про можливість здобути багатство й щастя. В даному випадку мислительна основа мрійницьких візій та ж сама, що й фантастичних казок про семимильні чоботи, чарівну скатертину тощо,— уявлення про можливість полегшити своє важке становище ірреальними засобами. Дослідники-етнографи одностайні в поглядах на те, що вірування у цвітіння папороті виникло на тій стадії пізнання людиною світу, коли вона спостерегла винятковість цієї рослини, яка єдина «не пускала цвіту». Але ж рослина, за логікою селянина, не могла не цвіс-

ти, оскільки через цвітіння відбувається розмноження,— отже, цвіте й папороть [92]. Хронологічна ж приуроченість цвітіння папороті до купальського свята зумовлена народними уявленнями про невичерпні можливості життєтворних сил природи в період її найбільшого розквіту, у час сонцестояння. На зв'язок явища «цвітіння папороті» із сонцем вказує той факт, що у хорватів папороть називають подекуди Перуновим цвітом або сонцем [93].

Правильність висловлених міркувань підтверджують етнографічні записи з ровенського Полісся: «В Купальську ніч цвіте не тільки папороть, а й дуб і після цього на ньому з'являються жолуді» [94].

Чарівну квітку папороті, як вірили в народі, здобути було непросто, оскільки її охороняв сонм упирів, відьом, чортів, гадюк тощо. Сміливець, що наважився заволодіти цвітом, повинен був виконати ряд умовностей: взяти скатерть, на якій святили паску, свячену крейду і воду; знайти в лісі, де росла папороть, таку глуху місцину, куди голос півня не доходить, окреслити навколо себе крейдою замкнуте коло; покропити свяченою водою; розстелити на землі скатерть і чекати півночі, коли розцвітатиме папороть. Лінія, окреслена свяченою крейдою, захищала шукача квітки папороті від нечистої сили, яка не могла переступити за межі цієї лінії і тому всіляко намагалася то налякати, то виманити хитрощами сміливця із, сказати б по-сучасному, «зони безпеки» [95].

Автору цього дослідження доводилося чути в дитинстві від свого діда М. С. Климця, уродженця с. Залісці Збаразького р-ну Тернопільської обл., розповідь про те, що начебто цвіт папороті можна здобути, виконавши такі дії: треба було купити ножик, але протягом семи років не різати ним нічого, окрім свяченої паски, і тільки тоді можна йти купальської ночі до лісу і, окресливши цим ножиком зачароване коло, чекати, коли зацвіте папороть.

Чатуючий біля папороті сміливець, за народними уявленнями, нізащо не повинен був оглядатися, хто б його не кликав, «бо голова так і залишиться скрученою до самої смерті» [96]. У момент, коли зацвітала папороть, треба було зірвати її, розрізати мізинний палець лівої руки, покласти у проріз під шкіру чарівну квітку, відтак зав'язати рану, щоб квітка вросла в тіло. Тільки виконавши увесь комплекс цих умовнос-

тей, можна було стати знахарем, знати місцезнаходження скарбів, розуміти мову звірів і птахів тощо.

Хоча мислительна основа вірувань у можливість стати володарем квітки папороті ідентична у всіх слов'янських народів, усе ж в багатьох випадках знаходимо цікаві локальні варіанти цих вірувань, зумовлені етнокультурними особливостями того чи іншого народу. Так, подекуди у росіян побутували повір'я, що в ніч напередодні Івана Купала треба було окреслити ножиком чи сокирою магічне коло, постелити на землі скатертину, лягти і рахувати на небі зірки. Папороть, зацвівши, сама впаде на скатертину і тоді її володар повинен був терпляче чекати ранку, коли з першим співом півня щезне нечиста сила [97].

У білорусів побутувала легенда про «купальського дзядка», який, незважаючи на нечисту силу, блукає по лісі в ніч на Івана Купала і збирає цвіт папороті в кошик, що горить від вогняних квіток, наче полум'я. Купальський дідок добрий, і, якщо, зустрівши його, постелити перед ним білу скатертину, то він кине на неї одну квітку [98].

В українському народнопоетичному епосі є ряд легенд про сміливців, які свідомо йшли шукати цвіт папороті або про тих людей, що ставали володарями цього чарівного цвіту зовсім випадково. Подаємо із незначними скороченнями текст однієї з таких легенд:

«Це було давно... Як їздили чумаки по сіль у Крим. Так ото зібрались душ десяток чумаків і поїхали. Їдуть собі, співають та розмовляють що-небудь про старовину. А як воли наморяться, випрягають їх, пускають пастися, а самі кашу варять.

Так ото раз вони повипрягали волів, пустили пастися, вже сонечко стало заходити, зварили вони собі каші, повечеряли, посідали закурювати люльки, покурили, погомоніли. Вже місяць зійшов, як золота діжа. Місячно, ловко... Отаман і каже: «Лягайте, хлопці, одпочивать, бо завтра рано будемо у дорогу рушать».

Полягали чумаки, хто під возом, хто на возі і поснули. Чи довго спали, чи ні, аж один прокинувся так як опівночі; закурив люльку і пішов на воли подивитися. Подивився поміж волами — немає його волів, і пішов він шукать... А недалеко був лісок і коло нього озерце. Чумак і каже: «Піду подивлюсь коло озерця, може, вони пішли води пить». Прийшов до озерця — немає волів. Став та й дума, коли чує, ніби у ліску щось заревло. Пішов і туди — немає. Коли це як

стрельне, мов з рушниці — так і пішла луна лісом. Отетерів чумак, коли це мов купа жару йому в ноги, він став топтати, а воно світить. Узяв у руку, коли то цвіток; він тоді його в пазуху та давай тікать. Оглянеться, коли за ним — гадюки, жаби, відьми з мітлами женуться і кричать: «Оддай нашу папороть!» Злякався чумак, біжить, а перед ним — мов яри глибокі, колодязі. А нечисті женуться за ним і кричать: «Оддай нашу папороть!» Так він листочок од цвіточка — в рот, а цвіток покинув і побіг. Вони ж як звели коло того цвітка: одно другого кусає, кричать, свистять, аж ліс тріщить...

Чумак біг, біг та й став, та й ковтнув той листочок. Коли гляне, вози чумацькі недалеко стоять, воли його по траві ходять. І знає чумак все чисто, що є на світі. І трава сама каже, од якого вона лиха, і зна, що воли балакають, всяка звірина. Прийшов він до воза, закурив, побудив чумаків; позапрягали волів і поїхали, співаючи. І не розказував чумакам про папороть, а вже як умирав, то своїм дітям сказав» [99].

Інша легенда, записана в Старокостянтинівському повіті (тепер Хмельницької обл.), розповідає про різноманітні витівки нечистої сили, яка намагалася усілякими хитрощами заволодіти цвітом папороті: «Був собі їден чоловік, і захотів він дістати цвіт папороті. Пішов на купальську ніч у ліс, зробив все так, як люди казали, не злякався ніяких страхів, достав цвіт папороті, заховав його в шапку і йде вже додому. Йде — коли здибає свого пана. Мужик здійняв шапку, поклонився, а цвіт папороті і випав на землю. Пан підхопив той цвіт, сховав та й сам щез. То був не пан, а нечистий» [100]. В іншому варіанті цієї легенди чорт перетворився у лихваря і спокусив мужика продати йому квітку папороті за великі гроші. Селянин погодився, і чорт насипав йому з торби повну шапку золотих монет. Зрадів дядько, віддав квітку, а «лихвар» зареготав на весь ліс і зник. Прийшов селянин додому, дивиться — аж то не золото, а черепки [101]. Така ж сама доля спіткала ще одного чоловіка, який, здобувши цвіт папороті, теж став жертвою хитрощів і витівок нечистої сили [102].

На основі народних легенд і переказів Г. Данилевський написав казку «Глинчанський ліс», яка має два сюжетних відгалуження. Головним персонажем першої сюжетної лінії є горбатий писар Цвіркун, що наважився купальської ночі зірвати квітку папороті. На

галявині сміливця зустрів лісничий і запропонував підвезти писаря в село додому на одному зі своїх коней. Але, як виявилося згодом, це був не лісничий, а чорт, який заморочив Горбунові голову, щоб викрасти цвіт папороті і поглумитися над чоловіком: писар отямився серед гурту жінок, що глузували з нього, адже він, крім цього, ще й гарцював на ломаці. З горя й досади, як констатує автор, козак спився [103].

Дещо в іншому змістовому ракурсі розвивається сюжет легенди про ще одного володаря квітки папороті. Тут емоційні акценти художньо вимисленої ситуації зосереджено на фантастичній здатності розуміти мову тварин.

Одному чоловікові, як розповідає легенда, випадково дісталася квітка папороті. «То вже він знає, що ліс гомонить і худоба що гомонить». Виїхав той селянин у поле орати і заночував там, бо додому неблизько. А було з ним два собаки, то вже хазяїн і розуміє, що вони гомонять. Один собака і каже до другого: «До нашої господині якраз ідуть злодії. Вони знають, що чоловік на ниві, а жінка сама». От дядько і відіслав одного собаку додому, а другий зостався в полі. Прибіг собака додому, став гавкати і недопустив злодіїв. А жінка вийшла та й побила його за те, що, мовляв, хазяїна в полі покинув. Прибіг вранці побитий пес у поле, а той, що біля господаря був, і питає його: «Що ти вечеряв?». «Мене хазяйка побила. Вона й не знала, що я недопустив злодіїв» — каже той. А хазяїн слухає, що гомонять собаки. Ну, то приїхав він вечером додому «да й на жонку свариццця» за те, що замість нагодувати собаку, вона вибила його» [104].

Як свідчать фольклорно-етнографічні записи, на Україні побутувала в багатьох локальних варіантах легенда про чоловіка, який знайшов загублені воли завдяки тому, що в його постоли ненароком упала квітка папороті, коли той спав у лісі в ніч на Івана Купала [105]. Звернемо увагу на такий сюжетний вузол цієї легенди, як розв'язка, оскільки він у всіх варіантах ідентичний: у володаря папороті «ноги мокрії були, він став роззуватися і цвіток із лаптя випав у його, і все він забув, що знав, а став знать по-колишньому і так само жить, як жив» [106].

Розв'язка іншої легенди більш конкретно вказує на прагнення розбагатіти як причину втрати надприродних можливостей володаря папоротевого цвіту: «Походив дурний Іван в постолах їден день, та й не захотів

більше ходити — захотів чобіт. Скинув постоли, листок з квітом папороті вилетів, загубився. Надів Іван чоботи та й став знов таким самим дурним, як був перше»[107].

Цей же мотив — зажерливість як головна причина втрати здобутого багатства,— становить ідейну концепцію другої сюжетної лінії казки Г. Данилевського «Глинчанський ліс». В основі твору — образ чабана, який завдяки квітці папороті настільки розбагатів, що став товстим, наче «сорокова бочка», адже він тільки те й робив, що спав «по вуха у перині» і їв «вареники да мед, да шулики, да пироги з горохом». Але перераховані страви йому з часом остогидли, і захотів він покуштувати ластів'ячих яєць. Проте цьому бажанню уже не судилося здійснитися: тільки-но перше зварене ластів'яче яйце випало із його вгодованих рук, як упала і хата, і комори, і все багатство перетворилося в пустинне болото. І знову козак став чабаном[108].

З віруваннями в цвітіння папороті нерозриво пов'язані легенди про можливість знайти за допомогою цвіту папороті закопані в землю скарби. Підкинута вгору квітка, за народними уявленнями, вказувала місцезнаходження скарбів. Легенди такого змісту були відомими усім слов'янам.

М. Гоголь у художній формі відтворив цей мотив: підкинута вгору «квітка не впала прямо, а довго здавалася вогняною кулькою посеред мряки і, наче човник, плавала в повітрі; нарешті поволі почала опускатися нижче і впала так далеко, що ледь помітною була цятка, не більша, ніж макове зерно... Синє полум'я вихопилося з-під землі; вся середина її освітилась і стала ніби вилита із кришталю; і все, що було під землею, стало видимим, як на долоні. Червінці, дорогоцінні камені, в скринях, в казанах купами були навалені під тим самим місцем, де впала квітка папороті»[109].

Скарби в ілюзорних віруваннях українців, як і в світоглядних уявленнях інших слов'янських народів, поділялися на дві категорії: закляті й незакляті. На заклятих скарбах горить вночі полум'я і, щоб їх здобути, необхідно було сказати закляття. Без виконання цієї умови кожен, хто б не копав, то не наближався б до скарбу, а навпаки — скарб усе глибше входив би в землю[110].

У певні календарні дати, як вірили слов'янські народи, скарби виходять із глибин на поверхню «сушитися», «купатися». Такими датами росіяни, українці та

білоруси вважали великдень і Купала, хорвати — благовіщення і Купала, болгари — Єньовден [111].

На основі народнопоетичних легенд і переказів український письменник другої половини XIX ст. Олекса Стороженко написав гумористичне оповідання «Скарб», де майстерно передав національний колорит, деталі побуту та світоглядно-психологічні риси нашого народу. Тонкий знавець уснопоетичної творчості з етнографічною детальністю і правдивістю відтворив народні вірування в скарби: «Розказують люди, що часом скарби і самі вилазять наверх землі, перекинувшись у яку-небудь пакость: у старого шолудивого діда або у миршавеньке козеня, або у дохлу кішку. Кому щастя, той і пізна скарб» [112].

Набувши такого зооморфного чи людиноподібного вигляду, скарби, за народними уявленнями, могли в купальську ніч міняти своє місцезнаходження. «Баба бачила,— свідчить інформатор з Полтавщини,— як гроші перебігали з одного місця в друге: біг червоний, як жар, хлопець, увесь у червоній одежі. Так і зашумів. Кажуть, що якби в той час було його чим ударити, то грішми розсипався б» [113]. Саме так «розсипався» золотими монетами здохлий хорт, якого парубки на сміх кинули через вікно в хату одному ледареві [114].

В етнографічній науці висловлювалася думка, що легенди про цвітіння папороті, про скарби та інші, за словами І. Нечуя-Левицького, «чуда купальської ночі» не належать до тих споконвічних основ, коли формувалися аграрні обряди та ритуали. Вони, як стверджує В. Я. Пропп, являють собою нашарування пізніших епох [115]. Додамо, що в деяких купальських легендах, зафіксованих збирачами фольклору в XIX—XX ст., виразно відчувається вплив християнської релігії. Так, бажаючий заволодіти квіткою папороті повинен був, як зазначалося вище, взяти з собою в ліс ряд речей, що мають безпосереднє відношення до християнсько-церковної символіки й атрибутики (освячену крейду, воду, скатертину, на якій святили паску тощо).

Купальські легенди досі не знайшли належного освітлення з точки зору їх морально-етичної проблематики. А втім, морально-етичні аспекти становлять ідейно-художнє ядро у творах, що належать до купальського народно-поетичного епосу.

Морально-етичні норми народу завжди виражали його погляд на працю як на єдино правильне джерело існування людини. Сумлінна й чесна праця, згідно з

народною мораллю — найголовніший критерій в оцінці людини як суспільного індивіда. Ця ідейна концепція об'єднує всі розглянуті легенди та оповідання про цвіт папороті й скарби. Володар цвіту міг здобути багатство, скарб, але ніколи не почував себе щасливим. Наприклад, трагічна доля спіткала Петруся із згадуваної повісті М. Гоголя. Цей персонаж зв'язався з нечистою силою, продав їй душу, за що карався муками сумління до самої смерті, хоча і заволодів скарбом.

Власник випадково здобутого багатства духовний виродок Павло Лежень (оповідання О. Стороженка «Скарб»), хоч і не відчуває докорів совісті, теж насправді є нещасною, морально скаліченою людиною. В дусі просвітительського реалізму письменник коментує ідейну спрямованість свого твору: «Зовуть щасливими і тих, що увесь свій вік нічого не дбають, як мій Павлусь. Ні, панове, той тільки щасливий, хто другому не завидує, кого господь благословив на добрі діла, що розкинулись вони по світу, як розрослась пшениця на добре виораній ниві» [116].

Отже, народна мораль засуджувала багатство, здобуте хитрощами, випадково й нечесно. В творчості народу саркастично висміювались такі риси, як лінощі, паразитизм, зажерливість, скупість, намагання розбагатіти, не приклавши до цього рук. Ось чому в усіх варіантах легенди про папороть чарівна квітка несподівано зникає, а здобуте багатство провалюється крізь землю. Інформатор з Поділля, розповідаючи купальські легенди, робить такий висновок: «Чуже добро лізе під ребро» [117].

З точки зору народної моралі та етики можна пояснити семантику не зовсім зрозумілого на перший погляд гуцульського звичаю «бити і палити папороть». За кілька днів до «Іванішного свята» гуцули йшли в ліс, збирали папороть і чекали, поки вона висохне, щоб напередодні Купала можна було її спалити [118]. Цей акт вважався, очевидно, магічним, він повинен був перешкодити будь-кому заволодіти чарівною квіткою папороті.

Розглянуті матеріали свідчать, що вірування у цвітіння папороті і палаючі скарби наші предки сприймали не як фантастичну вигадку, а як об'єктивно існуючу реальність, тобто шукачі скарбів були відомі не тільки в народнопоетичній традиції, а існували насправді. Так, 1749 р. в Кам'янецькім городськім суді розглядалася скарга одного шляхтича з с. Пудлівці,

який звинувачував сімох селян за те, що вони, мовляв, без відома економії і двору викопали скарб. Як з'ясувалося, двоє селян, побачивши вночі падаючу комету, вирішили, що то горять гроші, і, запросивши кількох сусідів, почали копати «скарб» на тому місці, де впала комета. Копали вони яму по ночах чотири тижні, але крім обпалених цеглин та черепків нічого не знайшли [119].

Серед купальських народнопоетичних уявлень є ряд інших вірувань. Семантика деяких із них стає зрозумілою тільки на загальнослов'янському контекстуальному фоні. Так, в архівних матеріалах з Полтавщини натрапляємо на запис, згідно з яким «Івана Купала — птичий празник» [120]. З'ясувати зміст цієї скупої інформації дають можливість болгарські народні вірування про Єньовдень як свято, коли навіть пташки не співають, оскільки вони начебто теж «святкують» [121].

Польові роботи на Україні закінчували, як правило, за день до купальського свята. Як свідчать етнографічні матеріали з теперішньої Житомирської обл., «перед Іваном» діло роблять (тобто працюють), а на Івана — ні» [122]. Порушника названої заборони карала доля: за одним переказом, вагітна жінка, яка рубала на Купала м'ясо, народила «тригуба» — хлопчика із розсіченою нижньою губою [123].

Побутував на Україні також звичай, що забороняв матерям, у яких померли діти, їсти черешні та вишні до Купала, а яблука і груші — до спаса (19 серпня за н. ст.). Семантику цього табу інформатори з'ясовували з точки зору християнсько-церковної ідеології: мовляв, на тому світі Христос і мати божа всім дітям-небіжчикам роздають на Івана черешні та вишні, а на спаса — яблука. Залишаються обділеними тільки ті покійні діти, чиї матері порушили заборону [124].

Купальська ніч у світоглядних уявленнях слов'янських народів, як підкреслювалося, була наповненою незвичайними явищами: тварини здобували дар людської мови, вода в ріках перетворювалась на мить у срібло, дерева переходили з місця на місце і шумом верховіть вели між собою розмову, блискавка цієї ночі нікого не вбивала тощо [125].

Як вірили на Україні, в день Купала сліпа змія-мідяниця стає протягом цілої доби зрячою і може, як стріла, пробити людину наскрізь [126]. Представники міфологічної школи були схильні вбачати в цьому віруванні метафоричне осмислення блискавки, що вбивала

людину [127]. Однак мислительну основу цього забобону більш правомірно, на нашу думку, виводити не від культу космічних сил, а від реального психологічного бажання поповнити комплекс надприродних явищ в день купальського свята іще одним витвором народнопоетичної уяви.

До числа таких «незвичайностей» належить також, як вважали в народі, «Іванова (подекуди — Адамова) головка» — дрібна срібна монета, що її нібито можна було знайти вранці на Івана Купала під стеблом жита, з якого виросло два колоски. Володар такої монети, за народними уявленнями, ставав щасливим [128], міг легко вполювати звіра [129], знайти скарб [130] тощо.

Згідно з народними віруваннями, людину, народжену в день купальського свята, доля обдаровувала високим зростом, доброю пам'яттю, розумом, кмітливістю, ненавистю до фальші, пияцтва, ненажерливості [131].

У системі народнопоетичних уявлень, що мають відношення до купальського свята, можна умовно виділити велику групу вірувань та прикмет аграрно-магічного спрямування, пов'язаних із турботами селянина-землероба про долю майбутнього врожаю, про добробут. Деякі з цих зразків народнопоетичної творчості, що ввібрали в себе досвід, спостережливість і мудрість поколінь, набули форми образних прислів'їв, своєрідних порад селянинові. Так, наші предки за погодою в день купальського свята намагалися передбачити врожай зернових культур, фруктів та овочів.

На Чернігівщині вважали, що суха погода на Івана Купала віщує неврожай ярини — жита чи пшениці, посіяних навесні [132]. Із «Лікарських та господарських порадників XVIII ст.» дізнаємося, що протягом сорока діб після Івана буде більше дощових днів, ніж сонячних, якщо в це свято йшов дощ, тобто дощова погода в день купальського свята веде за собою «мокрі жнива» [133]. Як вірили на Одещині, дощ на Івана Купала «шкодить посівам та баштанам», внаслідок чого хліба родять «із запалими зернятами», а гарбузи гниють [134]. Аналогічні прикмети зафіксовано також на території теперішньої Кіровоградської області: коли на Купала погожа днина, то чекай урожаю на городину, коли ж дощ, то кавуни будуть плямистими й гнитимуть [135].

Сонячна погода в день Купала, за народними переконаннями, означала, що цього року добре вродять горіхи, а дощова — віщувала їх неврожай [136]. Ця прикмета мала загальноукраїнське поширення, а серед лем-

ків набула навіть форми прислів'я: «Як Ян дойджливий, то оріх червивий» [137].

Ідентичного характеру прикмети були відомі й іншим народам. Наприклад, росіяни вважали, що саме від Іванового дня починали дозрівати суниці, що велика роса на траві в цей день віщує добрий врожай огірків тощо [138].

Подекуди на Україні побутувала традиція оглядати посіви в день купальського свята. Придивляючись до росту збіжжя, селянин намагався передбачити майбутній урожай зернових. На основі спостережень виникли певні прикмети, як-от: якщо об Івані просо ростом із ложку, то буде і каша в ложці (Чернігівщина, Харківщина) [139]. Успіх у бджолярстві теж пов'язували з купальським святом. Так, за народними віруваннями, бджоли, вилітаючи з вулика, просять пасічника: «Погодуй нас хороше до Купального Івана, зробимо з тебе восени пана» (Чернігівщина) [140].

У народних прикметах переплітається реальний трудовий досвід народу з ілюзорними уявленнями, поєднуються раціональні елементи з намаганням ірреальними засобами зробити бажане дійсним. Яскравим прикладом стимулювання врожайності городини є гуцульський звичай «засмотрювати картоплю»: в день «Іванішного свята», як сонце зійде, «газди чи газдині ідуть на город, де засмотрюють — продирають ложкою кілька корчиків бульби, від чого все поле родить ліпше» [141]. Така ж сама функціональна семантика відомого на житомирському Поліссі аграрно-магічного акту, покликаного стимулювати ріст капусти: «Де здохне кінь, то беруть череп і несуть на грядки, щоб капуста така головата була. Це роблять на Івана Купала» [142].

Як згадувалося на попередніх сторінках, головешкам та попелу з купальського вогнища приписувалися певні магічні властивості. Тому на Київщині попелом з купальського багаття посипали грядки капусти, що повинно було сприяти її врожайності та оберігати від гусені [143]. З аналогічною метою на Полтавщині поливали капусту відваром з конопель [144]. Описані ритуальні дії — це, зрозуміло, не лише акти магічного характеру, а й своєрідні способи вивіреної часом і практикою народної агротехніки, адже наявні у відварі з конопляної костриці, а також у попелі певні хімічні сполуки сприяють підвищенню врожайності і знищенню шкідників.

Своє майбутнє селяни намагалися передбачити і за поведінкою птахів у день купальського свята. На Гуцульщині вірили в таку прикмету: «Як зозуля кує до Івана, то буде тугий рік — голод, біда» [145]. На Поділлі вважали: «Якщо зозуля кує до Івана, то буде осінь погана, а якщо до Петра, то буде тепла» [146].

Уже зазначалося, що в системі народних знань важливу роль відіграє традиція заготовляти на Купала лікарську сировину. Однак деякі рослини використовували не тільки в медичних цілях. Так, висушений купальський полин добавляли в розчин при золінні полотна. Тоді воно швидше відбілювалося і ставало м'якшим [147].

З давніх давен у народній медицині використовувались для лікування мурашині кокони («подушечки»). Їх збирали в полотняну торбину, занурювали в окріп і прикладали до місць, вражених ревматизмом чи радикулітом. Доцільність та ефективність цих методів лікування наукова медицина пояснює наявністю в коконах мурашиної кислоти та ефірної олії. Кокони збирали, як і зілля та ягоди, теж на Івана Купала, бо саме тоді, за народними віруваннями, мурашки виділяють мурашину олію [148].

Свято Івана Купала було тим рубежем, який визначав період у збиранні липового цвіту. В деяких селах Українських Карпат вважали, що цвіт липи зберігає цілющі властивості до Купала і старалися зробити його запаси до цього часу [149]. Цей звичай певною мірою виправданий, оскільки максимальні лікувальні якості цвіт має тоді, коли дерево тільки починає цвісти, а не тоді, коли відцвітає, що й буває уже здебільшого після 7 липня.

Аналізуючи купальську обрядовість, в якій головне функціональне навантаження несли ритуали, пов'язані з вогнем, водою та рослинністю, ми вказували на присутність у цих обрядових діях мотивів шлюбу, передбачення майбутнього подружнього життя, ворожіння про долю тощо. Однак тільки матеріали з Гуцульщини свідчили, що дівчина не просто прагнула пасивно подивитися в дзеркало свого майбутнього життя, а якимось чином вплинути на долю, наблизити одруження або причарувати парубка.

Народні вірування, зафіксовані в інших місцевостях України, підтверджують думку про спільну мислительну основу народнопоетичних світоглядних уявлень, згідно з якими людина могла впливати на своє

майбутнє. Маємо на увазі легенду про кажана, якого, за повір'ям, треба було кинути купальської ночі в мурашник, а через деякий час повернутися назад і забрати його скелет у формі вилочки і грабель. «Той, що їх має,— говорить повір'я,— може скорити собі яку завгодно дівку чи жінку. Досить тільки шкрябнути граблями по одежі, то й уже та особа буде за вами гинути. Коли ж ви часом не захотіли цього, то хватить тільки попихнути вилочкою, щоб вона від вас відцуралася назавжди (Полтавщина, Чернігівщина) [150].

Довідатися про майбутнє, згідно з народними світоглядними уявленнями, можна було на основі спостережень за деякими природними явищами: «Як на Купала грім загримить, да на хлопців поморок буде — не єдна дівчина того року заміж не вийде» (житомирське Полісся) [151].

Розглядаючи структурні компоненти купальського свята, ми звертали увагу на обряди магічно-очисного характеру. Деякі народні вірування та звичаї, що побутували на Україні в кінці XIX — на початку XX ст., теж свідчать про апотропеїчно-очисне спрямування окремих купальських звичаїв та обрядів. До їх розряду належить також зафіксований на Гуцульщині оригінальний комплекс ритуальних дій під назвою «справляти весілля тарганам». У ніч напередодні Івана Купала гуцули наставляли на тарганів своєрідну пастку — горщик з-під кулеші. Другого дня брали мішечок, в який кидали по одному тарганові, витягаючи їх з горщика і примовляючи при цьому: «Се князь, се кньигині, се дружба, се дружка, се кум, се кума, се музика, се свашки, се бояри, се гості». Тоді двоє людей у супроводі сопілкаря, який грав весільні мелодії, виносили мішечок з тарганами на межу села, кидали його в таке місце, де люди не ходять, і чимдуж верталися додому, будучи впевненими, що виконаний ритуал очистить на цілий рік домівку від тарганів [152].

До окремої групи колективних трудових знань народу належать вивірені досвідом і практикою способи обирання місця для криниці. Так, на Черкащині хлопці ще за тиждень до купальського свята копали в лісі криницю, біля якої відзначали Купала. Місце для криниці обирали так: звечора розкладали у різних місцях декілька листків лопуха, а на другий день оглядали їх. Рясно зрошений листок був знаком, що джерело знаходиться близько до поверхні землі. Вишня з темно-зеленим листям теж свідчила, що поблизу неї про-

тікають чисті водоносні артерії [153]. Зрештою, нашим предкам було відомо й чимало інших способів вибору місця для копання криниці [154].

Народний звичай забороняв працювати в день купальського свята. Разом з тим вважалося доброю прикметою хоча б символічно розпочати на Купала важливу роботу і цим самим сприяти її успішному виконанню. Так, у деяких селах Тульчинського р-ну на Вінниччині збереглася пам'ять про традицію розпочинати в день літнього сонцестояння жнива [155], а на Черкащині — косовицю [156]. Закарпатські бойки на Купала, як свідчить Ю. Жаткович, «звикли челядь наймати, контракти чинити, гроші виплачувати» [157].

У світоглядних уявленнях інших слов'янських народів купальське свято теж вважалося, кажучи словами книжника XVI ст., «благопотребним днем за всяку пользу роду человеческому». У росіян на Івана Купала відбувалися ярмарки. Зокрема, у Вологодській губернії була поширеною традиція колективного частування в цей день так званою мирською кашею жебраків, хворих, калік, бездомних. Після трапези лірники співали величальні пісні в честь своєї заступниці Аграфени Купальниці.

Традиція проводити в день Івана Купала ярмарки була відома також і на Україні. На них не просто відбувався торг певними товарами, а й організовувалися інсценізовані дійства, танці, різноманітні розваги. Такий ярмарок у с. Криниця на Полтавщині колоритно змалював в одному з оповідань М. Коцюбинський. Він називає побачене видовище цікавим святом, народною містерією. Напередодні Купала звечора до місця, де мав відбутися ярмарок, з'їжджалися з навколишніх сіл селяни. Валки возів освітлювалися свічками, прикріпленими до рогів волів, що створювало емоційно вражаючий ефект на фоні погожої літньої ночі. «Ось зараз збираю волів,— пише М. Коцюбинський,— одних розставляю по горах, других лишаю лежати в долині і ліплю на роги усім свічки... Свічки палають, як зорі, картина справді розкішна» [158]. У ніч напередодні ярмарку горіли купальські вогні, біля яких співали пісні, що в художній інтерпретації письменника знайшло таке поетичне відображення: «По чорній землі скрізь розцвітають, як маки, вогняні квітки. Скоро уся долина і гори блищать вогнями і разом з димом з землі здіймається вгору і пісня. Не правда ж, є наче щось спільне між вогнями і співом? Як окремі вогні вгорі

змішали свій дим, так і окремі хори, як поломінь, сильні й яскраві, зіллялись в нестройну хвилю, в мозаїку згуків. Є в сьому якась дика принадність...» [159].

Розглянутий комплекс народних легенд, вірувань, сільськогосподарських прикмет тощо до колективного обрядового святкування має опосередковане відношення, однак без їх опису та аналізу картина купальської обрядовості на Україні була б позбавленою своєї цілісності й повноти.

ТРАНСФОРМАЦІЯ НАРОДНОЇ КУПАЛЬСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ В НОВІЙ РАДЯНСЬКІЙ ОБРЯДОВОСТІ

Звичаї та обряди слов'ян (у тім числі й купальські), виражаючи безсилля людини перед природними стихіями і соціальними обставинами, разом з тим несли в собі великий потенціал почуттів і думок, народжених у процесі трудової діяльності й соціальної боротьби.

Протягом багатовікової історії язичницькі елементи в народних звичаях та обрядах пережили значні трансформації та модифікації, багато в чому втратили свою релігійну семантику і набули нового соціально-побутового статусу. Говорячи про еволюцію обрядовості, І. В. Суханов зауважує: «Те, що мало в цій обрядовості релігійно-магічні функції, було відкинуте, а те, що виражало земні переживання й думки, стало розвиватися незалежно від будь-якої релігії по лінії народного мистецтва. Це був, по суті справи, процес взаємного поділу, відокремлення мистецтва й релігії, перетворення цих форм духовної діяльності в самостійні» [1].

Трансформація української купальської обрядовості також ішла по лінії ослаблення її магічного значення і розвитку символічних, ігрово-демонстраційних моментів, що підтверджують історико-етнографічні відомості кінця XIX — початку XX ст. Сила обряду спрямовувалась головним чином вже не на природу, а на саму людину і її внутрішній світ, завдяки чому зростали виховні функції обрядовості.

Ця соціально-побутова роль давніх традиційних свят, звичаїв та обрядів відкрила широкий простір для їх використання в радянській обрядовості, хоча процес становлення й утвердження радянських свят та обрядів не був позбавлений труднощів і помилок. Так, ще в перші роки Радянської влади ініціатори нових радянських свят застерігали від помилок у складній справі культурних перетворень. Засуджуючи членів

антирелігійної дружини, які ображали учасниць купальського святкування, «Комсомольская правда» писала: «При умілому підході купальські, як і взагалі народні святкування, можна використати для комсомольської роботи» [2].

Особливо інтенсивно відбувався процес становлення й утвердження радянської обрядовості в кінці 50-х та на початку 60-х років. Тоді ж ставилося питання про доцільність відновлення традиційних обрядів купальського свята, в якому гармонійно поєднувалися б старі й нові форми [3].

На основі публікацій та польових етнографічних матеріалів простежимо особливості купальського свята, що побутували у 60—70-х роках на Україні.

На Полтавщині традиційні форми свята набували нового ідейно-емоційного вираження [4]. Так, у с. Вишняки купальське святкування відбулося на луці, де висіли транспаранти «Ласкаво просимо на свято Купала», «У молодої радянської людини має бути все прекрасне» та ін. Свято відкрив секретар комсомольської організації села. Після цього розпочалися спортивні змагання та різноманітні розваги. Найбільш урочистим моментом святкування було запалення на високому стовпі смолоскипа, що супроводжувалось виконанням старовинної купальської пісні «Ой летіло помело через наше село — стовпом дим». Запаливши смолоскип, «господар» свята передав вогонь «господині», яка розпалила три великих вогнища, між якими дівчата водили хоровод, співаючи купальські пісні, де переплелося минуле й сучасне, де старі сюжети й мотиви звучали цілком по-новому:

...Ой чий же то льон, що заріс бур'яном?
Купала на Ивапа...
Ой трудом колгоспники здавна славлять Вишняки.
Купала на Йвана...
А ми той льон чисто виполем.
Купала на Йвана...

Вогнище спалахувало також на плоті, що знаходився на воді. Його полум'я освітлювало русалку, що пливла на човні до берега, і яку зустрічали піснею:

Ой у полі, де пшениченька,
Походжала там русалонька,
Русалонька, як та квіточка,
У віночку та й голівонька...

Варто зауважити, що в деяких місцевостях Білорусії та України, зокрема на території центрального й східнополіського українсько-білоруського погранич-

чя, проводи русалок відбувалися якраз у день Івана Купала і були одним із компонентів традиційного купальського святкування [5]. Образ русалки — демонологічний витвір народної фантазії — в уяві наших предків характеризувався певною амбівалентністю: русалки, за народними віруваннями, могли робити і шкоду, наприклад, залоскочувати до смерті, або приносити користь — сприяти росту й дозріванню збіжжя. Якраз цю ознаку образу русалок взяли на озброєння організатори купальського торжества на Полтавщині.

Одним із компонентів свята Івана Купала у с. Вишняки є вінкоплетини і ворожіння на вінках, що теж запозичено з традиційного купальського святкування. Пускаючи на воду вінки, дівчата співали:

Ой на Івана, ой на Купала
Красна дівчина зілля копала.
Квіти збирала, віночки плела,
Далі водою їх пускала:
— Поплинь, віночку, де живе милий,
Поплинь, віночку, по синій хвилі.

Хлопці виловлювали вінки, розшукували їх власниць і продовжувалися веселощі.

У проведенні купальського торжества на Полтавщині важлива роль належить «господареві» й «господині». Таких дійових осіб у традиційному святкуванні Купала на Україні не було. Подібне було в білорусів. Там розпорядник купальського свята (Купаліш) організовував і керував обрядом [6].

На Снятинському р-ні Івано-Франківської обл. свято Івана Купала відзначають, використовуючи чимало традиційних елементів класичного купальського торжества. А саме: вогні, які хлопці розпалюють поблизу річки і через які перестрибують, змагаючись у спритності; вінкоплетини й ворожіння на вінках, пущених на воду, що сприймається як своєрідна розвага, а також хороводи навколо купальських багать і виконання пісень із традиційного фольклорного арсеналу, яке супроводжується певними ігрово-демонстраційними жестами. Так, співаючи пісню «Прийшов я до неї», четверо або більше дівчат беруться за руки і піднімають їх вгору, утворюючи своєрідні «брами». Інші, також взявшись за руки, проходять ключем під «брамами». Виконуючи традиційну пісню «Вербовая дощечка, дощечка», дівчата беруться за руки і виводять «кривого танця» або стають одна проти одної у два ряди і роблять з рук «кріселко». Найменшу дів-

чинку висаджують на «кріселко» і вона переходить по руках, неначе по мосту. Пісня «Огірочки-пуп'яночки» супроводжується діями «завивання огірочків». Свято закінчується масовими танцями.

Отже, основою сучасного купальського торжества на Івано-Франківщині та Полтавщині є традиційні елементи «класичного» святкування Івана Купала.

Дещо по-іншому відзначали свято на Сумщині (с. Михайлівка Лебединського р-ну) [7]. Ініціаторами відродження старовинного купальського свята стали працівники сумського обласного Будинку культури. Купальське святкування тут відбувалося на березі річки, і про його початок сповіщала молодь співом. Свято складалося з двох частин: урочистої і розважальної. Урочисту частину розпочинав директор середньої школи, який вітав присутніх із святом літнього цвітіння, бажав радості й доброго відпочинку.

Друга частина купальського святкування, окрім розважальних елементів (різноманітні ігри, сцени з гоголівського «Сорочинського ярмарку» тощо), містила більше елементів ідейно-виховного впливу, що було даниною вимогам ідеологічного контролю з боку партійних органів. До місця святкування причалювала флотилія човнів, один з яких символізував розквіт природи, родючість землі. Тут організатори святкування не змогли обійтися без народних ремінісценцій і як символ щедрості природи в момент її найбільшого буяння використали традиційне купальське деревце. Воно стояло на човні і було прикрашене квітами, стеблами пшениці, жита, кукурудзи. Завершували флотилію човни достатку з написами: «Мир», «Праця», «Свобода», «Рівність», «Братерство», «Щастя». У цих човнах знаходились учасники художньої самодіяльності в костюмах гороху, кукурудзи, цукрового буряка, пшениці. Човни причалювали до берега, де горіли три велетенських вогнища, навколо яких хлопці й дівчата водили хороводи, танцювали, співали [8].

На нашу думку, купальське свято на Сумщині надміру насичене театралізованими елементами. Маємо на увазі сцени з «Сорочинського ярмарку», а також персоніфіковані образи «Кукурудзи», «Пшениці», «Гороху» тощо. Звичайно, організатори прагнули створити певний колорит свята, наповнити його гумором, емоційним піднесенням тощо. Однак, не слід забувати, що в основі своїй традиційне Івана Купала на Україні відзнача-

лося як масове свято, де не було поділу на артистів і глядачів, а всі одночасно виступали і в ролі виконавців певних обрядових дій, і спостерігачів. А в описуваному святі надмірна театралізація якраз і приводить до небажаного поділу на небагатьох учасників певних демонстраційних дій і пасивних спостерігачів.

У м. Богодухові (Харківщина) цьому дню також передувала значна підготовча робота: було організовано два великих хороводи, хор із двохсот учасників. Місцем святкування вибрали урочище, що потопало в зелені, зі ставками довкола. Для виступів учасників художньої самодіяльності було побудовано естраду, неподалік неї встановили купальське деревце — «купалу», яку дівчата прикрасили квітами, стрічками, вінками, вишнями. Біля деревця поставили «Марину» — маленьку дівчинку, а самі дівчата закружляли в хороводі, співаючи традиційну купальську пісню:

Кругом Мариноньки ходили дівоньки,
Стороною дощик іде
Та на мою роженьку червону.
Ой на морі хвилі, при долині роса,
Стороною дощик іде...

На жаль, і тут традиційні елементи практично подавлялися новоствореними обрядотворчими діями або оновленими відповідно до тодішніх ідеологічних догм. Щодо трансформації народної купальської традиції, то тут можна назвати обрядово-ритуальні дійства з купальським деревцем. Співаючи, дівчата розбирали його, роздавали гостям подарунки. Хлопці несли дерево до води, там топили його, а дівчата ставали в коло, вели хоровод «Ой зав'ю вінки» і кидали вінки у воду, примовляючи слова про долю, судженого. Свято продовжувалося концертом художньої самодіяльності, в якому взяли участь колективи народної творчості сіл В'язове, Пархомівка, Полкова Микитівка та ін.[9]

Коріння народних традицій більш відчутне в купальському святкуванні, що відбувається в наш час на Черкащині (с. Вишнопіль Тальнівського р-ну) [10].

Навіть вибір місця святкування свідчить про орієнтацію на ритуали з водою, яка в традиційному відзначенні Івана Купала відігравала найважливішу роль. Ще за тиждень до свята хлопці копали в лісі криницю, біля якої мало відбутися купальське торжество. Викопавши криницю, хлопці обливалися водою, при-

мовляючи при цьому: «Водице-студенице, ти обливаєш луги-береги, каміння-креміння, облий же моє тіло і душу», а додому поверталися з піснею:

Дозволь мені, мати, криницю копати,
Чи прийдуть дівчата води набирати?
Ідуть, йдуть дівчата води набирати,
А мої милої не пускає мати...

На самого Купала зранку жінки зривали з огудиння пустоцвіт і викидали на дорогу, топчучи його й примовляючи: «Щоб пусте топталося, а на гудинні в'язалося! Оте пусте, що тільки цвіте, а плоду не має, нехай пропадає!» Безперечно, що такі обрядово-магічні дії спрямовувались у минулому на підвищення врожайності городини, але разом з тим вони з погляду народної моралі мали й алегоричний характер («щоб усе пусте й безплідне пропадало»), і саме це, а не ритуально-магічна оболонка, спричинилося до їх живучості в наш час.

Традиційне вшанування води проявляється і в таких моментах купальського святкування, як жартівливе обливання нею молоді, частування учасників купальського торжества водою із викопаної криниці, а також у спеціальних давніх примовляннях, що супроводжували ці обрядові дії: «Сьогодні ж Купайла, треба водою обкупатись. Хто щастя має, то як обіллєш на Купайла водою — дощ буде» та ін. Недопиту воду виливали позад себе, приказуючи: «Що в небо краплею, то на землю сторицею». До води підходили, знімаючи головні убори й засвідчуючи цим самим повагу до одного з джерел нашого життя.

У сучасному купальському святкуванні на Черкащині теж використовуються такі традиційні елементи, як вінкоплетини, що супроводжуються виконанням давніх народних пісень; прикрашення вербової купайлиці; хороводи навколо вогнища, яке розпалював усіма шанований чоловік; ритуальна вечеря; потоплення купальського деревця; пускання вінків на воду.

Купальське свято на Черкащині відзначали біля криниць у с. Босівка Лисянського р-ну, с. Жаботин — Смілянського. А в селах Вербівка Городищенського р-ну, Поташ, Мошурів, Білашки Тальнівського р-ну закріпився звичай святкувати Купала на березі річки. Однак і тут не завжди торжества зберігали істинно традиційний колорит. Так, у деяких селах (Лозоватка Шполянського р-ну, Новоукраїнка Чорнобаївського р-ну, м. Жашків) у святкуванні переважали про-

мови й виступи над піснями та обрядовими дійствами, що перетворило торжество в адміністративний захід, емоційно збіднило його. Це — очевидне нехтування народними традиціями, річ небажана і заздалегідь призначена на відмирання.

Із своєрідним використанням народних традицій відбувається купальське свято у смт. Погребище на Вінниччині. Неодмінним гостем і найкращим розпорядником свята завжди була фольклористка Настя Андріївна Присяжнюк, за ініціативою якої і відродилося прекрасне купальське торжество [11].

На великій галявині хлопці заздалегідь встановлюють високу вербу, яку дівчата прикрашають віночками, пучками квітів, вишнями, яблуками, кольоровими стрічками тощо. Під вечір з усіх кінців селища до місця святкування приходять люди різного віку: юнаки й дівчата, школярі й дошкільнята, їх батьки, дідусі й бабусі. Тут же працює святковий ярмарок, де торгують книгами, сувенірами, морозивом, традиційними млинцями й бубликами, а також демонструють сцени з «Сорочинського ярмарку». Розпочинала урочистість розпорядниця свята, яка вітала присутніх:

З святом друзі, люди любі,
Наше свято диво з див,
Бо народжене для пісні —
Від вогню і від води.
Радість в усмішках купайте,
Хай не стомляться пісні.
На Івана, на Купайла
Не бувати суму, ні.

Потім обираються «господар» та «господиня» свята і розпочинаються хороводи навколо деревця зі співом традиційних і сучасних пісень.

Учасники художньої самодіяльності, вокальний ансамбль районного Будинку культури виконують пісні, коломийки. Своєрідним продовженням народної купальської традиції у святкуванні Купала на Вінниччині є розпалювання вогнищ, ігри та розваги біля нього, а також перестрибування через багаття.

Дещо по-іншому відбувається купальське торжество в селах Хмельниччини [12]. Основна його місія — славити працю кращих трудівників колгоспних ланів.

У с. Михайлівка Дунаєвецького р-ну купальське свято розпочинається вибором «князя» і «княгині». Одягнувши пишні мантії і корони, в супроводі свити

(персоніфікованих образів «Кукурудзи», «Гороху», «Буряка», «Пшениці») вони проходять до спеціально виготовленого «трону» і керують ходом святкування. Водночас чужорідним сприймається те, що в цей час у небо піднімається велика повітряна куля з написом «З радісним святом Купала, дорогі друзі!».

Одним із персонажів цього святкування є міфічний образ Водяника. Його також супроводжувала свита — сорок юнаків, обвішаних лататтям, ліліями, «озброєних» тризубцями Нептуна. Як зазначає О. Кувеньова, «в ряді районів Житомирської, Хмельницької, Полтавської областей розігрують театралізовані дійства з участю Водяника, Нептуна та їх почту. Правда, не завжди вони бувають вдалими. І якщо постать Водяника — традиційного персонажа з української міфології — сприймається ще доречно, то Нептун — «бог морів» тут виглядає штучним, вигаданим» [13].

Так само варто розцінювати персоніфіковані постаті «князя» й «княгині». До речі, таких дійових осіб у традиційному святі Купала ніколи не було й раніше, а тому й видаються вони в сучасному купальському торжестві надуманими й зайвими. Найбільш доцільно, на наш погляд, обирати розпорядниками свята юнака й дівчину — представників ініціативної талановитої молоді.

У сучасному купальському святкуванні на Хмельниччині, як і в с. Михайлівка Лебединського р-ну Сумської обл., також занадто осучасненим є театралізоване дійство спалення антропоморфних фігур. У певний момент на озері появляється пліт, а на ньому опудало, обтикане стрілами, навколо якого зображення смерті з косою, війни з атомною бомбою, ледарів, п'яниць, бюрократів — усього того злого й ворожого, що заважає людству рухатися по шляху гуманізму, миру й прогресу. Юнаки спалюють зловорожі опудала, символізуючи перемогу добра над злом. Все це також є порушенням органічної структури й змістовності народного традиційного свята.

Глибокий інтерес до традиційних народних свят та обрядів більш зберігається у західних регіонах України, зокрема на Буковині. Так, у вижницькому Будинку піонерів створено кімнату «Сучасні свята й обряди», в якій є відділ про святкування календарних звичаїв та обрядів [14]. Така ініціатива, безперечно, заслуговує підтримки і схвалення, оскільки ознайомлення з елементами традиційно-побутової культури народу ще в дитячо-

му віці (якщо тільки вони не подаються у спотвореному вигляді) прищеплює учням любов до народних духовних надбань, виховує бажання взяти участь в організації та впровадженні в життя того чи іншого обряду.

За ініціативою культпрацівників Будинку культури с. Вашківці на Буковині було проведено свято Купала, до якого молодь готувалася ще з весни, вивчаючи пісні та хороводи, розробляючи сценарій [15]. Свято відбувалося на березі Черемошу. До святково прикрашеного помосту, над яким височів плакат «Хай живе молодість, дружба, мир» наблизилась група дівчат у буковинському одязі. Назустріч їм вийшли юнаки, співаючи «Ой за Дунаєм, за річечкою пасеться коник з уздечкою». Такий початок свята відразу ж створив атмосферу невимушеності і разом з тим піднесеності. Наступний етап свята (і це знову сильний дисонанс у його традиційній спрямованості) вшанування передовиків сільського господарства, яким представники партійних і державних органів вручили під звуки духового оркестру почесні грамоти й пам'ятні подарунки.

Далі свято, повертаючись у традиційне русло, продовжувалось хороводами дівчат навколо прикрашеного купальського деревця, танцями, пусканням вінків на Черемош, різноманітними іграми та розвагами.

Увечері один із учасників святкування розпалив купальське багаття, біля якого теж відбувалися хороводи, перестрибування через вогонь, концерт художньої самодіяльності. Завершував святкування факельний похід юнаків і дівчат до міста.

Для купальського свята в його сучасному буковинському варіанті характерні деякі елементи запозичень із традиційного класичного вшанування води, вогню і рослинності. Зокрема привертає увагу переосмислення семантики вогню, через який буковинські гуцули в минулому не наважувалися не те що стрибати, а навіть і переступити.

Святом краси й молодості, вільної праці, щасливих і радісних пісень називають сучасне Купала на батьківщині Лесі Українки — Волині [16]. На березі річки Стир збираються сотні трудящих з містечка Рожище та навколишніх сіл. До місця проведення купальського торжества наближається флотилія човнів, прикрашених квітами. На передньому плані — Іван Купала у вишитій сорочці, шароварах та смушковій шапці, Русалка, Водяний. Їх зустрічають хлібом-сіллю учасники купальського свята, а один з ветеранів праці вітає прибулих

такими словами: «Дорогі други! Сьогодні у нас свято Івана Купала. Це свято юності, краси, життєрадісних пісень. Веселіться, танцюйте, співайте!»

Іван Купала запалює вогнище, біля якого дівчата водять хороводи, танцюють, веселяться.

Надуманість і недоречність такого персонажа і взагалі такого варіанта в купальському святкуванні, на нашу думку, цілком очевидна. Так само недоречний і такий момент у волинському варіанті купальського святкування: до вогнища скликають усіх присутніх Іванів, які розповідають свої біографії, бажають щастя всім жителям селища [17].

Термінологічне означення «Іван», як указувалося раніше, купальське торжество здобуло внаслідок християнізації язичницького свята Купала. Тож чи варто вигадувати неіснуючого в традиційній народній обрядовості персонажа Івана Купала і вводити його як дійову особу в сценарій сучасного святкування? Неправомірні в сучасній термінології, на наш погляд, і назви купальського деревця «Марина», «Маринонька», яку дають цьому атрибуту і на Буковині, і на Волині. Адже Марена, Морена — це в традиційному варіанті святкування не що інше, як ритуальна лялька.

Організатори сучасного купальського святкування на Волині крім традиційних елементів (розпалювання вогнів, хороводи навколо ритуального деревця, пускання вінків на воду тощо) практикують також інсценізації окремих епізодів із драми-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня», які на батьківщині видатної поетеси органічно вплітаються в структурну канву купальського торжества, роблять його більш емоційним, естетично збагаченим.

Подекуди на Волині, як і в інших областях республіки, купальське свято поєднується з Днем радянської молоді. Однак організаторам сучасних обрядів та ритуалів варто замислитися — чи доцільне таке поєднання? [18] Адже сучасне купальське торжество повинно відзначатися як свято розквіту природи, як прославлення і вшанування найвищого її витвору — людини [19].

Розглянуті матеріали дають підстави твердити, що купальське святкування на Україні у 60—70-х роках включало в себе ряд традиційних елементів, які не завжди коректно переосмислювались відповідно до ідеологічних вимог. Традиційні форми свята в усій різноманітності його локальних варіантів використовуються в

деяких місцевостях неповною мірою, без належного осмислення його ролі як джерела натхнення і радості людей, їх духовного самовираження. В багатьох районах свято Купала, на жаль, і зовсім не проводиться. Тому завдання сучасних обрядотворців — якомога повніше відновити традиції купальського святкування з його величезним духовним та естетичним потенціалом як одного з традиційних складників духовної культури українського народу.

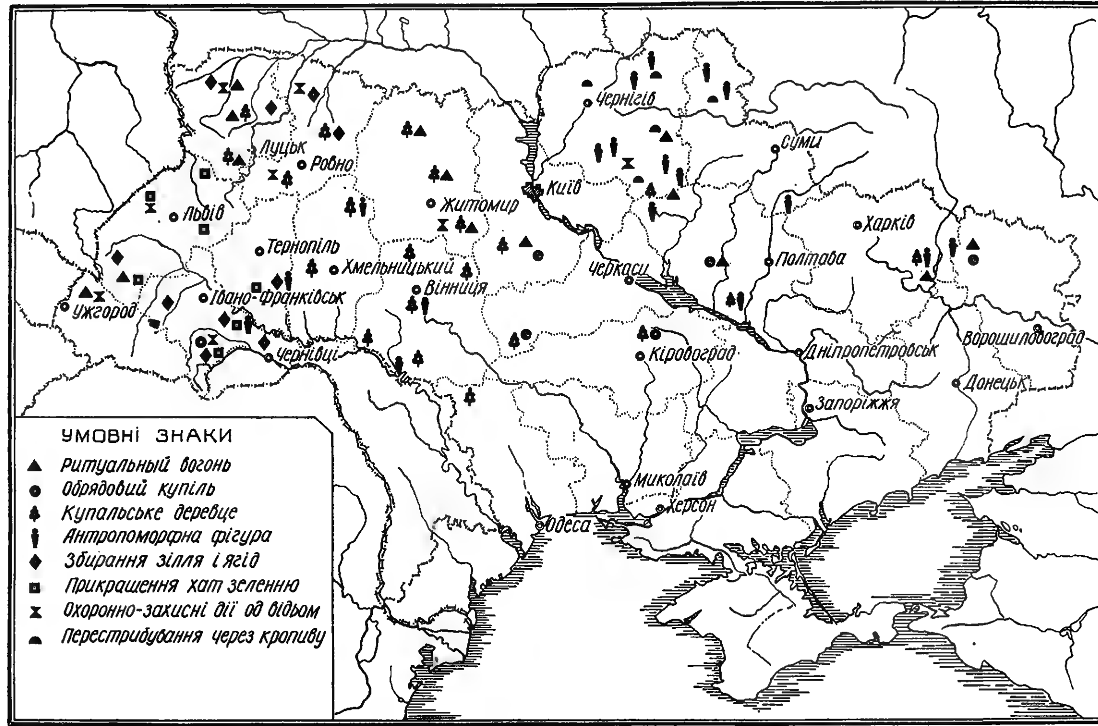
ВИСНОВКИ

Купальське свято — одна з найзначніших дат народного календаря, створеного багатовіковим досвідом поколінь. Воно органічно входить у структуру традиційно-побутової духовної культури народу, яка своїм генетичним корінням сягає часів докласового суспільства. Купальські звичаї, обряди та ритуали, як і звичаї та обряди інших календарних циклів, нерозривно пов'язані з побутом народу і спричинені практичними та життєвими потребами людей.

Ці практичні інтереси й потреби виражалися насамперед у забезпеченості врожайності, захисті обійстя від усякого лиха, а також у намаганні передбачити майбутнє способом різноманітних ворожінь.

Магічна практика, що відігравала у купальській обрядовості не останню роль, була пов'язана, крім того, з усвідомленням життєтворної енергії сонця як найважливішого джерела життя. А оскільки саме 24 червня (за старим стилем) сонце досягало зеніту своїх можливостей, воно не могло в уяві людини раньоетнічних спільностей не асоціюватися з вогнем. Саме тому біля ритуального деревця як зосередження плодотворних сил природи розпалювали купальські вогні, водили навколо них хороводи, танцювали, стрибали, що являло собою різноманітні види землеробської магії. Молодь, стрибаючи через вогонь, також намагалася почерпнути для себе якомога більше цієї життєтворчої сили.

Основою названих ритуальних дій є елементарні асоціації, імітативна магія. Конкретною ціллю характеризуються також обряди, спрямовані на захист членів сім'ї, житла, худоби від згубних дій відьом і чарівників, що, за народними віруваннями, ставали особливо активними й небезпечними в день купальського свята. Ці обряди походять з уявлень про незвичайну



Побутування основних компонентів купальської обрядовості на Україні в кінці XIX — на початку XX ст.

активізацію в період літнього сонцестояння не тільки життєтворних сил природи, а й сил зла.

Аналогічний характер властивий також магічним діям в обрядах очисного характеру — стрибання через вогонь, щоб позбутися хвороби, купання в ріках і качання в купальській росі, щоб змити з себе недуги, «замаювання» зеленню хат, щоб захистити житло і членів сім'ї від згубного впливу злих сил.

Картина побутування компонентів купальського свята на Україні характеризується локальною варіативністю тих чи інших ритуалів як за структурно-формальним вираженням, так і за поліфункціональністю семантики.

Архаїчний характер купальських обрядів підтверджують традиція обов'язкової присутності якомога більшої кількості людей на святі, розпалювання вогню способом тертя чи викрешування, пережитки архаїчних жертвоприношень (символічне знищення антропоморфних зображень спалюванням, потопленням, розриванням).

Купальськими обрядами завершувався період весняно-літніх русалій і саме свято Купала було кульмінаційним моментом цих русалій, що генетично сягали культу предків і були пов'язані з вегетацією та ідеєю родючості.

Купальські обряди українського народу засвідчують також генетичну спільність і типологічну однорідність з аналогічними обрядами інших слов'янських народів, особливо східних слов'ян. В українському купальському обрядовому комплексі, як і в інших європейських народів, важливу роль відігравала вода, рослинність та вогонь, хоча питома вага тієї чи іншої реалії в певних територіальних межах була неоднаковою, що зумовлювало появу локальних різновидів купальських ритуалів.

І зміст, і форми купальської обрядовості, спрямовані на досягнення названих вище цілей, піддавалися в процесі історичного розвитку певним змінам і модифікаціям, що йшли від найпростіших асоціативних зв'язків між явищами природи до появи нових, більш складних абстрактних уявлень в обрядовій практиці. У зв'язку з цим розглядається виникнення асоціативних паралелей родючості землі з людською здатністю народжувати й продовжувати життя.

Тому в купальській обрядовості знайшла яскраве вираження ідея плодороддя — магістральна ідея всієї

народної (і сімейної, і календарної) обрядовості. Ця ідея простежується у збережених рудиментах аграрної магії, спрямованої на підвищення врожайності полів і городів (комплекс ритуалів викликання дощу, обрядове потоплення купальського деревця та його антропоморфних еквівалентів, ремінісценції архаїчних жертвоприношень тощо). Ідея плодороддя виражається також в асоціативних зв'язках між родючістю природи і жіночою фертильністю: чітко простежується прерогатива дівчат і жінок в обрядових діях (розпалювання купальського вогню, виконання пісень, вінкоплетення, прикрашення купальського деревця, збирання ягід, зілля).

Цій же ідеї плодороддя підпорядкована сукупність купальських ритуалів, спрямованих на передбачення долі та комплекс обрядових дій, покликаний згідно з віруваннями наших предків певною мірою вплинути на майбутнє подружнє життя і наблизити час одруження, приворожити нареченого.

Деякі обрядові дії купальського святкування були співвіднесені не тільки з турботою окремого селянина про своє господарство, а й з переживанням за долю всієї селянської общини. Класики марксизму-ленінізму визначали селянську общину як історично перехідну ланку між «первинною» (архаїчною) і «вторинною» (класовою) суспільною формацією. Звідси й своєрідний двоїстий характер в економічній структурі селянської общини — поєднання в ній колективної (общинної) і приватної власності. Ця двоїстість селянської общини, яка на Україні збереглася аж до другої половини XIX ст., зумовила і двоїстий характер у магічних ритуалах купальського святкування. Це особливо виразно простежується в апотропеїчних обрядах, які, з одного боку, мали яскраво виражений колективний характер (обходи навколо села, полів, символічне виорювання грядки), а з другого — індивідуальний (захист од уявних сил зла окремого господарства).

Ритуали з купальським вогнем, водою і рослинністю — полісемантичні і поліфункціональні. В них тісно переплітаються очисні та охоронно-апотропеїчні мотиви з хліборобською і шлюбною магією.

З прийняттям християнства купальська обрядовість ускладнюється — християнські вірування поєднуються з архаїчними народними культами і на цій основі виникають більш складні синкретичні форми. Церква й адміністративні власті жорстоко переслідували купаль-

ські обряди і забороняли їх організовувати як такі, що не відповідають основним догмам християнського віровчення. Однак ідеологи християнства не змогли викоренити зміст народних обрядів, у тому числі й купальського свята, і тому змушені були додати до традиційних язичницьких деякі свої елементи ритуальної форми, щоб хоча б якоюсь мірою примирити обрядовість народу з основними канонами християнської релігії.

З купальськими звичаями та обрядами тісно пов'язані народні легенди (про цвітіння папороті в ніч напередодні Івана Купала, про гру та купання сонця в цей день, про можливість знайти скарби тощо), а також деякі сільськогосподарські прикмети, в яких відбився багатовіковий досвід народу, його спостережливість і природний розум.

З плином часу одні магічні дії нашаровувались на інші, утворюючи при цьому складні переплетіння уявлень з різних історичних епох. Зміст одних обрядових дій забувався, інших — переосмислювався.

Розвиток купальської обрядовості відбувався шляхом поступового занепаду магічно-ритуальних функцій і трансформування їх в естетично-розважальні. На основі прогресивних традицій обрядової культури народу розвивається нова обрядовість як важливий компонент сучасного життя.

У період перебудови та демократизації усіх сфер суспільного буття особливо посилився інтерес широких мас трудящих до народних звичаїв, обрядів, традицій — цих вічно живих і чистих витоків національної свідомості.

У зв'язку з цим святкування Івана Купала набуває нового актуального значення як засіб ідейно-естетичного та морально-етичного впливу на сучасну молодь. Однак, дбаючи про відновлення цього прекрасного свята, слід повніше і вдумливіше його організовувати, використовуючи кращі елементи народних традицій.

Ініціаторам сучасних купальських обрядів варто досконало з'ясувати генезис, функції, соціальну та естетичну природу свята Купала і при його відродженні використати ті його компоненти, які побутували в конкретній місцевості, що сприятиме збереженню локальних особливостей, етнічної своєрідності і неповторності цього високопоетичного народного торжества.

ПРИМІТКИ

ВСТУП

[1] Теоретические проблемы реконструкции древней славянской духовной культуры // Советская этнография.— 1984.— № 3.— С. 64—81.

[2] *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии.— М., 1981.— С. 364.

[3] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. (Конец XIX — начало XX вв.) : Летне-осенние праздники.— М., 1978; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов : XIX — начало XX в.— М., 1979.

[4] *Ленін В. І.* Повне зібрання творів.— Т. 5.— С. 99.

[5] *Келембетова В. Ю.* Суспільно-побутові функції радянської обрядовості.— К., 1984.— С. 9.

[6] *Тавлай Г. В.* Белорусское купалье : Обряд, песня.— Минск, 1986.— С. 7.

[7] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники.— Л., 1963.— С. 4.

[8] *Толстая С. М.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор : Генезис. Архаика. Традиции.— М., 1978.— С. 132.

[9] *Квитка К. В.* О напевах правобережных украинских купальских песен // Архів Державного центрального музею музичної культури ім. М. І. Глінки, ф. 275, оп. 24, од. зб. 6186, арк. 20.

РОЗДІЛ І
СВЯТО ІВАНА КУПАЛА В ІСТОРИЧНИХ ДОКУМЕНТАХ ТА НАУКОВІЙ ЛІТЕРАТУРІ

[1] *Горленко В. Ф.* Нариси з історії української етнографії та російсько-українських етнозв'язків.— К., 1964.— С. 30, 36.

[2] *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук.— Спб., 1910.— Т. 88.— С. 262.

[3] Там же.

[4] Там же.— С. 260, 261.

[5] Цит. за: *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. Народный дневник. Праздники и обычаи.— Спб., 1885.— С. 233.

[6] Полное собрание русских летописей.— М., 1877.— Т. 2.— С. 257.

[7] *Вишенський І.* Твори.— К., 1986.— С. 57.

[8] Історія української літератури.— К., 1967.— Т. 1.— С. 405—406.

[9] *Соколов М.* Отчего канун Иванова дня (23 июня) называется купальницею и считается днем урочным? // Живая старина.— 1890.— Вып. 2.— С. 137—138.

[10] *Николайчик Ф.* Универсал гетмана Скоропадского о вечерницах, кулачных боях, сборищах под Ивана Купала и проч., 1719 года // Киевская старина.— 1894.— Т. 45.— С. 541—543.

[11] Там же.

[12] Wisła.— Warszawa, 1891.— T. 1.— S. 152.

[13] *П. Е.* Запрещение купальских огней // Киевская старина. 1885.— Т. 13.— С. 556—558; Жертва купальского огня // Киевская старина.— 1887.— Т. 19.— С. 190—191.

[14] *Танков А. А.* Идол Купалы в г. Ахтырке // Киевская старина.— 1897.— Т. 57.— С. 101—102.

[15] Там же.

[16] *Багалей Д.* История Северской земли до половины XIV столетия // Университетские известия.— Киев, 1881.— № 4, апрель.— С. 94; *Рклицкий С.* Борьба духовной власти с культом русалок и Купала на Украине в конце XVIII века: Из архива старой церкви // Украинская жизнь.— 1913.— № 9.— С. 105—106.

[17] Там же.

[18] Супліка або замисл на попа // Киевская старина.— 1885.— Т. 11.— С. 547.

[19] *Moszyńska J.* Kupajło, tudzież zabawy doroczne i ihne z dodatkiem niektórych obrzędów weselnych ludu ukraińskiego z okolic Białej Cerkwi // Zbiór wiadomošci do antropologii krajowej.— 1881.— T. 5.— S. 24—44.

[20] *Ящуржинский Х.* Заметки о купальском празднике в Уманском уезде // Киевская старина.— 1890, ноябрь.— С. 326—328.

[21] Вечер в день Ивана Купала // Киевская старина.— 1897.— Т. 57.— С. 98—100.

[22] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі // Етнографічний вісник.— К., 1927.— Кн. 5.— С. 11—23.

[23] *Українка Л.* Купала на Волині // Українка Л. Зібрання творів: У 12 т.— К., 1977.— Т. 9.— С. 9—10; *Stecki T. J.* Wołyń pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym.— 1864.— T. 1.— C. 104, 106, 249; *Теодорович Н. И.* Волынь в

описании городов, местечек и сел в церковно-историческом, этнографическом, археологическом и других отношениях : Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии.— Т. 5. Ковельский уезд.— Почаев, 1903.— С. 134; *Коробка Н.* Восточная Волынь // Живая старина.— Спб., 1895.— Вып. 1.— С. 32; *Возняк М. С.* Народний календар із Овруччини 50 рр. XX ст. в записі Михайла Пйотровського // Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника АН УРСР, від. рукоп. ф. 29, од. зб. 114, п. 41, с. 27—29; *Доманицький В.* Народний календар у Ровенськім повіті Волинської губернії // Матеріали до української етнології.— Львів, 1912.— Т. 15.— С. 71—75; *Бельский С.* Деревня Ковали Житомирского уезда в мае 1909 // Труды Общества исследователей Волыни.— 1910.— Т. 3.— С. 8; *Абрамов И.* По волынским захолустьям // Живая старина.— 1906.— Вып. 2.— С. 161—164; *Кравченко В.* З побуту й обрядів північно-західної України.— Житомир, 1928.— Т. 1.— С. 112; *Дмитрук Н.* Матеріали з народного календаря, зібрані на Волині в 1923—1929 // Рукописний відділ Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського АН УРСР, ф. 1-5, од. зб. 403. (Далі: Рукоп. від. ІМФЕ).

[24] *Шафонский А.* Черниговского наместничества топографическое описание с кратким географическим и историческим описанием Малыя России, из частей коей оное наместничество составлено.— К., 1851.— С. 31.

[25] *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с нею губерниях.— Чернигов, 1899.— Вып. 3.— С. 58—607.

[26] *Малинка А.* Ивана Купала в Черниговской губернии // Этнографическое обозрение.— М., 1898.— Кн. 37.— С. 129—131.

[27] *Коломийченко Ф.* Сільські забави в Чернігівщині // Матеріали до української етнології.— Львів, 1918.— Т. 18.— С. 138—140.

[28] *Пассек В.* Очерки России.— Спб., 1838.— Кн. 1.— С. 81—116.

[29] *Потебня А. А.* О купальских огнях и сродных с ними представлениях // Археологический вестник.— 1867.— Вып. 3.— С. 160.

[30] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.— Харьков, 1907.— С. 156—163.

[31] *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян.— К., 1860.— С. 10—14.

[32] *Милорадович В.* Средняя Лубенщина // Киевская старина.— 1903.— Т. 83.— С. 28—29.

[33] *Чернявская С. А.* Обряды и песни с. Белозерка Херсонской губернии. Сборник Харьковского историко-филологического общества.— 1893.— Т. 5, вып. 1.— С. 100—101.

[34] *Бабенко В. А.* Этнографический очерк народного быта

Екатеринославского края.— Екатеринослав, 1905.— С. 123, 141—142.

[35] *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования.— Спб., 1872.— Т. 3.— С. 195.

[36] *Галько Г.* Народные звычаи и обряды зъ околицъ над Збручем.— Львов, 1862.— Ч. 2.— С. 32—33; *Мочульський М.* Купальські обряди // Центральний державний історичний архів УРСР у Львові, ф. 309, оп. 1, од. зб. 1659, арк. 39—40.

[37] *Kolberg O.* Pokucie.— Kraków, 1882.— T. 1.— S. 201—203.

[38] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Львів, 1904.— Ч. 4.— С. 258—263.

[39] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники : Опыт историко-этнографического исследования.— Л., 1963.

РОЗДІЛ II

СТРУКТУРНІ КОМПОНЕНТИ КУПАЛЬСЬКОГО СВЯТА ТА ЇХ ЛОКАЛЬНІ РІЗНОВИДИ

[1] *Толстые Н. И.* и *С. М.* К реконструкции древнеславянской духовной культуры : Лингво-этнографический аспект // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов.— М., 1978.— С. 372; *Толстые Н. И.* и *С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор.— Л., 1981.— Т. 21.— С. 97.

[2] *Ліс А.* Купальскія песні.— Мінск, 1974.— С. 36.

[3] *Дражева Р. Д.* Праздник летнего солнцестояния у восточных и южных славян во второй половине XIX — нач. XX вв. : Автореф. дисс... канд. истор. наук.— М., 1974.

[4] *Ленін В. І.* Повне зібрання творів.— Т. 12.— С. 132.

[5] *Иванова В. Ю.* Обрядовый огонь // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Исторические корни и развитие обычаев.— М., 1983.— С. 125.

[6] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— С. 318.

[7] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— Спб., 1903.— С. 212; *Сержпутовский А.* Очерки Белоруссии : Добывание огня // Живая старина.— 1909.— Кн. 69.— С. 40—42; *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі // Етнографічний вісник.— 1927.— Кн. 5.— С. 17.

[8] *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник.— Львів, 1898.— Т. 5.— С. 192.

[9] Там же.

[10] Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким.— М., 1878.— Ч. 3, отд. 2.— С. 7.

[11] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі.— С. 17.

[12] Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року.— К., 1963.— С. 390.

[13] *Бессонов П.* Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта.— М., 1871.— С. 62.

[14] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов.— М., 1974.— С. 218.

[15] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— С. 294.

[16] Там же.

[17] Там же.— С. 294—295.

[18] Беларускае і славянскае мовазпаўства.— Мінск, 1972.— С. 210 (Цит. за: *Ліс А.* Купальскія песні.— Мінск, 1974.— С. 45).

[19] Поэзия крестьянских праздников.— Л., 1970.— С. 462.

[20] Купальскія і пятроўскія песні.— Мінск, 1985.— С. 87.

[21] Там же.— С. 148.

[22] Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року.— С. 385.

[23] *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники.— М., 1837.— Вып. 1.— С. 142.

[24] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— С. 285, 315; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX — начало XX вв.— С. 23; *Иванова В. Ю.* Обрядовый огонь.— С. 116.

[25] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники.— С. 10, 72, 125, 144, 165, 175, 185, 210; *Ліс А.* Купальскія песні.— С. 50.

[26] *Милорадович В.* Средняя Лубенщина.— С. 28.

[27] *Ящуржинский Х.* Заметки о купальском празднике в Уманском уезде.— С. 327.

[28] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі.— С. 20.

[29] Архів Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського АН УРСР, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307 (зап. М. І. Лабача. Далі: // Архів ЛВ ІМФЕ).

[30] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— С. 318.

[31] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники.— С. 24.

[32] *Ліс А.* Купальскія песні.— С. 68.

[33] Ніч під Івана Купайла // Зоря.— (Львів).— 1892.— № 13.

[34] *Харузина В.* К вопросу о почитании огня // Этнографическое обозрение.— 1906.— № 3/4.— С. 76.

[35] Там же.— С. 77.

[36] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Летне-осенние праздники.— С. 210.

[37] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі.— С. 17.

[38] *Ліс А.* Купальскія песні.— С. 72.

[39] *Українка Л.* Купала на Волині.— С. 12.

[40] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— С. 316.

[41] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Летне-осенние праздники.— С. 10, 46, 144, 250, 265.

[42] *Moszyńska J.* Kupajło.— S. 24—44.

[43] Там же.

[44] Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича.— К., 1983.— С. 111.

[45] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.— С. 156; *Пассек В.* Очерки России.— С. 97.

[46] *Милорадович В.* Средняя Лубенщина.— С. 28.

[47] *Толстая С. М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Ученые записки Тартуского государственного университета. 576 вып. Типология культуры и взаимное воздействие культур. Труды по знаковым системам.— Тарту, 1982.— С. 80.

[48] *Абрамов И.* По волынским захолустьям.— С. 161—164.

[49] *Толстая С. М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена).— С. 81.

[50] *Українка Л.* Купала на Волині.— С. 9—10.

[51] *Мицик В.* Купайло у Вишнополі // Народна творчість та етнографія.— 1970.— № 3.— С. 62.

[52] *Falkowski J., Pasznycki B.* Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem : Zarys etnograficzny.— S. 85—86.

[53] *Українка Л.* Купала на Волині.— С. 9.

[54] *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю.— С. 209.

[55] *Мицик В.* Купайло у Вишнополі.— С. 64.

[56] *Українка Л.* Купала на Волині.— С. 9.

[57] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307, арк. 5.

[58] Там же.

[59] Ігри та пісні : Весняно-літня поезія трудового року.— С. 383.

[60] Купальскія і пятроўскія песні.— С. 87—89.

[61] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей...— С. 218.

[62] *Потебня А. А.* О купальских огнях и сродных с ними представлениях.— С. 3.

[63] *Пассек В.* Очерки России.— С. 104.

[64] *А. В.* Несколько слов об Иване Купале // Молодик на 1844 год.— Харьков, 1843.— С. 110.

[65] Там же.

[66] *Милорадович В.* Средняя Лубенщина.— С. 28—29.

[67] Ніч під Івана Купайла // Зоря.— (Львів).— 1892.— № 13.— С. 259.

[68] *Франко І. Я.* Людові вірування на Підгір'ю.— С. 209.

[69] Об угроруссах // Наука.— Вена, 1893.— № 3.— С. 156.

[70] Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким.— Ч. 3, отд. 2.— С. 7.

[71] *Вар'ян Н.* Купальські звичаї українського населення Східної Словаччини.— С. 257.

[72] Ігри та пісні : Весняно-літня поезія трудового року.— С. 385.

[73] Огонь на свадьбе // Живая старина.— 1906.— Вып. 2, отд. 1.— С. 138.

[74] Там же.

[75] *Moszyńska J.* Kupajło.— S. 24—44.

[76] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.— С. 156—163.

[77] *Falkowski J., Pasznycki B.* Na pograniczu lemkowsko-bojkowskiem.— S. 85—86.

[78] Ігри та пісні : Весняно-літня поезія трудового року.— С. 386.

[79] *Потебня А. А.* О купальских огнях и сродных с ними представлениях.— С. 1.

[80] *Kolberg O.* Pokucie.— T. 1.— S. 202.

[81] Письма И. Вагилевича И. Срезневскому 1842—1845 гг. // Материалы по истории возрождения Карпатской Руси.— Львов, 1905.— С. 178.

[82] *Потебня А. А.* О купальских огнях и сродных с ними представлениях.— С. 4.

[83] *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов.— М., 1978.— С. 95, 99—101.

[84] *Срезневский И.* О языческом веровании древних славян в бессмертие души // Журнал Министерства народного просвещения.— 1847.— № 2.— С. 195.

[85] Там же.— С. 195—196.

[86] *Ковпаненко Т. Г.* Племена скіфського часу на Ворсклі.— К., 1967.— С. 65; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— С. 317.

[87] *Багалей Д.* История Северской земли до половины XIV ст.— С. 69.

[88] Там же.— С. 72, 85, 90.

[89] Этнографические материалы, собранные В. Г. Кравченко

в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды Общества исследователей Волыни.— Житомир, 1911.— Т. 5.— С. 14.

[90] *Абрамов И.* По волынским захолустьям.— С. 164.

[91] *Дей О. І.* Народнопісенні жанри.— К., 1983.— Вип. 2.— С. 37.

[92] *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов.— С. 98.

[93] *Багалей Д.* История Северской земли до половины XIV столетия.— С. 90.

[94] *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки.— Пг. 1916.— С. 261.

[95] *Толстая С. М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена).— С. 77.

[96] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Летне-осенние праздники.— С. 23.

[97] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.— С. 38.

[98] *Толстая С. М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена).— С. 79.

[99] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежпой Европы : Летне-осенние праздники.— С. 23.

[100] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.— С. 38.

[101] *Толстая С. М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена).— С. 79.

[102] *Возняк М. С.* Народний календар із Овруччини 50 р. XIX ст. в записі Михайла Пйотровського.— С. 28.

[103] *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с нею губерниях.— С. 60.

[104] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.— С. 38.

[105] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 20.— С. 309.

[106] *Шахнович М. И.* Первобытная мифология и философия.— Л., 1971.— С. 169—180.

[107] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— Спб., 1903.— С. 243.

[108] *Moszyńska J.* Kupajło.— S. 24—44.

[109] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.— С. 156.

[110] *Милорадович В.* Средняя Лубенщина.— С. 28—29.

[111] *Ястребов В. Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александровском уездах Херсонской губернии.— Одесса, 1894.— С. 48.

[112] *Сахаров И. П.* Сказания русского народа...— С. 81.

[113] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 4.— С. 263.

[114] Ніч під Івана Купала // Зоря.— (Львів).— 1892.— № 13.— С. 260.

[115] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі.— С. 21.

[116] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 4.— С. 262.

[117] Там же.— С. 259—260.

[118] Там же.

[119] Киевская старина.— 1904.— Т. 87.— С. 255—256.

[120] *И. О.* Забобони та ворожбитство.— Львів, 1893.— С. 6—7.

[121] Там же.— С. 13.

[122] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 4.— С. 259.

[123] Там же.— С. 262.

[124] Там же.

[125] *Филимонова В.* Вода в календарных обрядах // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Исторические корни и развитие обычаев.— М., 1983.— С. 132.

[126] Там же.— С. 133.

[127] Там же.

[128] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 4.— С. 262.

[129] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 304, арк. 103.

[130] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 4.— С. 263.

[131] *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю.— С. 206.

[132] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307, арк. 18.

[133] *Толстые Н. И.* и *С. М.* Заметки по славянскому язычеству // Поэтика русского фольклора : Русский фольклор. Вып. 21.— Л., 1981.— С. 97.

[134] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Летне-осенние праздники.— С. 201, 224, 225.

[135] Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 14-3, од. зб. 441, арк. 698.

[136] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Летне-осенние праздники.— С. 201, 224, 225.

[137] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2. од. зб. 307 а, арк. 5.

[138] Там же, ф. 1, оп. 2, од. зб. 280 б (зап. Л. Боцонь в 1982 р.).

[139] *Белецкий-Носенко П. П.* Лингвистические памятники поверий у малороссиян // Очерки истории украинской литературы XIX столетия Н. И. Петрова.— К., 1884.— С. 52—53.

[140] Там же.

[141] *Антонович В.* Чари на Україні.— Львів, 1905.— С. 50.

[142] Там же.— С. 51.

[143] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обычаи и обряды русских украинцев и белорусов : XIX — начала XX в.— С. 232.

[144] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу.— Т. 3.— С. 710—725.

[145] *Терещенко А. В.* Быт русского народа.— Спб., 1848.— Ч. 5.— С. 79.

[146] *Танков А. А.* Идол Купалы в г. Ахтырке.— С. 101.

[147] *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян.— С. 10.

[148] *Малинка А.* Иван Купала в Черниговской губернии.— С. 129—131.

[149] Рукоп. від ІМФЕ, ф. 1-6, од. зб. 680, арк. 2, 3.

[150] *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край.— Т. 3.— С. 195.

[151] *Галько Г.* Народные обычаи и обряды з околиць над Збручем.— С. 32—33.

[152] *Kolberg O.* Pokucie.— T. 1.— S. 201—203.

[153] *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии.— С. 266.

[154] Там же.— С. 259.

[155] Полное собрание русских летописей.— С. 257.

[156] Синопсис, изданный при Императорской Академии наук.— Спб., 1810.— С. 49.

[157] Народный русский праздник Купала // Киевские губернские ведомости.— 1867.— № 103/104.— С. 416.

[158] Суеверные обряды простонародья западного края // Там же.— 1874.— № 16.— С. 72; № 17.— С. 76.

[159] *Лобода А.* Запис шестидесятих років XIX ст. про міфологічні риси селянського життя літнього сезону на Україні // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-4, од. зб. 298, арк. 8.

[160] *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии.— С. 266.

[161] *Малаш М.* В зеніті сонця // Україна.— 1986.— № 10.— С. 13.

[162] Словник української мови.— К., 1973.— Т. 4.— С. 400.

[163] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3.— С. 724; *Левицький І.* Світогляд українського народу : Ескіз української міфології.— Львів, 1876.— С. 34; *Фаминцын А. С.* Богиня весны и смерти в обрядах и песнях славян // Вестник Европы.— Т. 3.— С. 680.

[164] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Весенние праздники.

[165] *Балов А. К* вопросу о характере и значении древних купальских обрядов и игрищ // Живая старина.— Спб., 1896.— Вып. 1.— С. 133—134.

[166] *Рыбаков В. А.* Язычество древних славян.— С. 376—378.

[167] Словник української мови.— Т. 4.— С. 625.

[168] *Сержпутоускі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў.— Мінск, 1930.— С. 234—235.

[169] *Рыбаков Б. А.* Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории.— 1974.— С. 4.

[170] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— С. 378.

[171] *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов.— С. 130.

[172] Цит. за: *Каллаш В.* Положение о неспособности к труду стариков в первобытном обществе // Этнографическое обозрение.— 1889.— Кн. 1/3.— С. 136—137.

[173] *Зеленчук В. С., Попович Ю. В.* Антропоморфные образы в обрядах плодородия у восточнороманских народов (XIX — начало XX в.) // Балканские исследования : Проблемы истории и культуры.— М., 1976.— С. 197; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Летне-осенние праздники.— С. 202, 226, 244.

[174] Матеріали до народного календаря // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1 дод., од. зб. 565, арк. 38.

[175] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники : Опыт историко-этнографического исследования.— Л., 1963.— С. 83.

[176] Там же.— С. 98.

[177] *А.-С.* Иван Купало // Украинский журнал.— 1824.— № 12, ч. 2.— С. 317.

[178] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники : Опыт историко-этнографического исследования.— С. 98.

[179] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі.— С. 14; Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 280а (зап. 1981 р. Л. Боцонь).

[180] *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян.— С. 10—14.

[181] *Васильков В. В.* Народные обычаи казаков станицы Бекешевской (Ваталпашинского отдела Кубанской обл.) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.— Тифлис, 1906.— Вып. 36.— С. 80.

[182] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[183] *Дмитрук Н.* Матеріали з народного календаря, зібрані на Коростенщині // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 402, арк. 142.

[184] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі.— С. 15.

[185] Там же.

[186] *Moszyńska J.* Kupajło.— S. 24—44.

[187] Там же.

[188] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 280 а (зап. Л. Боцонь 1981 р.).

[189] Там же.

[190] *Абрамов И.* По волынским захолустьям.— С. 161—164.

[191] *Толстая С. М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена).— С. 31.

[192] Там же.

[193] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[194] Там же, од. зб. 304, арк. 94.

[195] Там же, од. зб. 317, арк. 75—77.

[196] Там же, од. зб. 307 (зап. в с. Четвертинівка Тростянецького р-ну Вінницької обл.).

[197] *Дмитрук Н.* Матеріали з народного календаря, зібрані на Коростенщині // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 402, арк. 126 (зап. в с. Обиходи).

[198] *Курочкин А. В.* Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядный фольклор.— М., 1982.— С. 153.

[199] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307 (зап. в с. Коржівка на Білоцерківщині).

[200] Там же (зап. в селах Обідне, Райгород Немирівського р-ну Вінницької обл.).

[201] *Moszyńska J.* Kupajło.— S. 24—44.

[202] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[203] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі.— С. 15.

[204] *Возняк М. С.* Народний календар із Овруччини 50 рр. XIX ст. в записі Михайла Пйотровського.— С. 32.

[205] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[206] Там же.

[207] Там же.

[208] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі.— С. 18.

[209] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[210] *Абрамов И.* По волынским захолустьям.— С. 161—164.

[211] *Толстая С. М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена).— С. 31—32.

[212] Матеріали до народного календаря // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1 дод., од. зб. 565, арк. 41.

[213] Вечер в день Ивана Купала // Киевская старина.— 1897.— Т. 57.— С. 99.

[214] *Moszyńska J.* Kupajło.— S. 24—44.

[215] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 280 б (зап. Л. Боцонь, 1981 р.).

[216] Там же, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[217] *Дмитрук Н.* Матеріали з народного календаря, зібрані на Волині в 1923—1929 рр. // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 403, арк. 20.

[218] *Доманицький В.* Народний календар у Ровенськім повіті Волинської губернії.— С. 74.

[219] *Теодорович Н. И.* Волынь в описании городов, местечек и сел. Т. 4. Староконстантиновский уезд.— Почаев, 1899.— С. 640.

[220] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[221] *Теодорович Н. И.* Волынь в описании городов, местечек и сел. Т. 4. Староконстантиновский уезд.— С. 640.

[222] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[223] *Толстая С. М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена).— С. 31.

[224] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.— С. 162.

[225] *Теодорович Н. И.* Волынь в описании городов, местечек и сел. Т. 4. Староконстантиновский уезд.— С. 823.

[226] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[227] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2.— С. 302.

[228] Там же.

[229] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники : Опыт историко-этнографического исследования.— С. 60.

[230] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі.— С. 16.

[231] *Яцуржинський Х. Д.* Заметки о купальском празднике в Уманском уезде.— С. 327.

[232] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307, арк. 12.

[233] Там же, арк. 14.

[234] Там же.

[235] *Дмитрук Н.* Матеріали з народного календаря, зібрані на Волині в 1923—1929 рр. // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 403, арк. 21.

[236] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307, арк. 15.

[237] *Дей О. І.* Народнопісенні жанри.— С. 40.

РОЗДІЛ III

НАРОДНІ ВІРУВАННЯ І ЗНАННЯ, ПОВ'ЯЗАНІ З КУПАЛЬСЬКОЮ ОБРЯДОВІСТЮ

[1] Цит. за: *Сахаров И. П.* Сказания русского народа...— С. 236.

[2] *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси.— М., 1987.— С. 676, 681.

[3] Там же.— С. 181—194, 677.

[4] *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук.— Спб., 1890.— Т. 46.— С. 181—184.

[5] *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на западе и у славян.— Спб., 1903.— Ч. 1.— С. 306.

[6] *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки.— С. 12—16.

[7] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники.— С. 62.

[8] *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси.— С. 675; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов.— С. 213—223; *Смирнов В. А.* Русалії і купальська обрядова поезія // Слов'янське літературознавство і фольклористика.— К., 1976.— Вип. 11.— С. 76—79.

[9] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 280а (зап. 1981 р. Л. С. Худаш у с. Карасин Сарненського р-ну Ровенської обл.).

[10] Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року.— С. 308.

[11] *Добровольский В. Н.* Различия в верованиях и обычаях белорусов и великорусов Смоленской губ. // Живая старина.— 1903.— Вып. 4.— С. 475.

[12] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 304, арк. 100.

[13] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники.— С. 49—50.

[14] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 280б (зап. 1981 р. Р. Ф. Кирчів і Л. С. Худаш).

[15] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники.— С. 23.

[16] Там же.— С. 24.

[17] *Шахматов А. А.* Повесть временных лет.— Пг., 1916.— С. 114.

[18] *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси.— С. 677.

[19] *Романов Е. Р.* Белорусский сборник.— Вильно, 1886.— Т. 1, вып. 1—2.— С. 255—256.

[20] *Срезневский И. И.* Материалы: Дополнения и замечания // Маяк. Т. 11.— Спб., 1843.— С. 52.

[21] *Радченко З.* Гомельские народные песни (белорусские и малорусские).— Спб., 1883.— С. 26.

[22] *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов.— С. 99.

[23] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 280б (зап. 1981 р. Л. С. Худаш).

[24] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі.— С. 18.

[25] *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне.— М., 1986.— С. 127.

[26] *Танков А. А.* Идол Купалы в г. Ахтырке.— С. 101.

[27] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.— С. 161.

[28] *Смирнов В. А.* Русалії і купальська обрядова поезія.— С. 81.

[29] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі.— С. 17.

[30] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[31] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники.— С. 62.

[32] *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии.— С. 262.

[33] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники.— С. 63.

[34] *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии.— С. 262.

[35] *Коринфский А. А.* Народная Русь : Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа.— М., 1901.— С. 311.

[36] *Калинский И. П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки РГО по отделению этнографии.— Спб., 1877.— Т. 7.— С. 414.

[37] *Козарищук В.* Из буковинских Карпатских гор // Наука.— Вепа, 1891.— С. 659.

[36] Там же.

[39] *Гайдай М.* Про «зільницький» обряд і сполучені з ним пісні.— С. 97; *Шухевич В.* Гуцульщина.— Львів, 1908.— Ч. 5.— С. 259.

[40] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 304.

[41] Там же.

[42] *Гайдай М.* Про «зільницький» обряд і сполучені з ним пісні.— С. 97.

[43] Там же.

[44] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Львів, 1904.— Ч. 4.— С. 260.

[45] Там же.

[46] *Кравченко В.* З побуту і обрядів північно-західної України.— С. 87.

[47] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 4.— С. 259.

[48] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат кінця XIX — початку XX ст.— К., 1980.— С. 37.

[49] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 304, арк. 104 (зап. в с. Бережки Дубровицького р-ну Ровенської обл.).

[50] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат...— С. 35—77; *Дражева Р. Д.* Обряды, связанные с охраной здоровья в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян // Советская этнография.— 1973.— № 6.— С. 109—119.

[51] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 259.

[52] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат...— С. 35.

[53] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 304, арк. 104.

[54] Там же.

[55] Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року.— С. 391, 423.

[56] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307а, арк. 3.

[57] Там же, ф. 1, оп. 1, од. зб. 304.

[58] *Дмитрук Н.* Матеріали з народного календаря, зібрані на Коростенщині // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 402, арк. 15.

[59] *Лобода А.* Запис 60-х років XIX ст. про мітологічні риси селянського життя літнього сезону на Україні // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-4, од. зб. 290, арк. 5.

[60] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 304.

[61] Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-7, од. зб. 785, арк. 31 (зап. в селах Миколаївка, Новгородка, Кропивницьке Новоукраїнського р-ну Кіровоградської обл.).

[62] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 317 (зап. 1984 р.).

[63] *Kolberg O.* Pokucie.— T. 1.— S. 201—202.

[64] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 4.— 259.

[65] *Галько Г.* Народные звычаи и обряды зъ околиць над Збручем.— С. 32—33.

[66] *Kolberg O.* Pokucie.— T. 1.— S. 201—202.

[67] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 4.— С. 259.

[66] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 317.

[69] Там же.

[70] *Галько Г.* Народные звычаи и обряды зъ околиць над Збручем.— С. 32—33.

[71] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 280б (зап. 1982 р. Л. Боцонь).

[72] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники.— С. 10, 25, 175, 186, 211, 262—263, 271; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX — начало XX в.— С. 229.

[73] *Терещенко А. В.* Быт русского народа.— Ч. 5—6.— С. 75.

[74] Купальскія і пятроўскія песні.— С. 281.

[75] Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року.— С. 392.

[76] Там же.— С. 380, 392.

[77] *Ліс А.* Купальськія песні.— С. 42.

[78] *Петров В.* Мітологема «сонця» в українських народних віруваннях.— С. 105.

[79] *Камінський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі.— С. 20.

[80] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 304, арк. 101.

[81] *Толстая С. М.* Солнце играет // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне.— М., 1986.— С. 9.

[82] Там же.

[83] *Петров В.* Мітологема «сонця» в українських народних віруваннях.— С. 105 (зап. в с. Давидківці на Хмельниччині).

[84] Там же (зап. в с. Кайтанівка на Поділлі).

[85] Перекази та пісні, записані від діда Чечеля Павла про Берислав і інше // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 419, арк. 11 (зап. в м. Берислав на Херсонщині).

[86] *Петров В.* Мітологема «сонця» в українських народних віруваннях.— С. 105.

[87] *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde.— Berlin — Leipzig, 1927.— S. 370.

[88] *Сахаров И. П.* Сказания русского народа...— С. 93.

[89] *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян.— С. 14; *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край.— Т. 3.— С. 196.

[90] *Гоголь Н. В.* Вечера на хуторе близ Диканьки. Миргород.— М., 1982.— С. 44.

[91] День Ивана Купала // Харьковскія губернскія вѣдомости. 1889.— 24 іюня.

[92] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники.— С. 64; *Дражева Р.* Поверия на славянские народы, свързани с лятного слънцестоене // Векове.— 1975.— Кн. 1.— С. 41—47.

[93] *Срезневский И.* Об обожании солнца у древних славян // Журнал Министерства народного просвещения.— Спб., 1886.— Ч. 31.— С. 45.

[94] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 304.— С. 101. (зап. в с. Бережки Дубровицького р-ну).

[95] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу.— Т. 3.— С. 381—382; *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян.— С. 14; *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край.— Т. 3.— С. 196.

[96] *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян.— С. 85.

[97] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания // Этнографическое обозрение. Кн. 38.— 1898.— № 3.— С. 117—118.

[98] *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мировоззрения у белорусов: Этнографический очерк.— Гродно, 1895.— С. 30—31.

[99] Матеріали до народного календаря // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1 дод., од. зб. 565, арк. 46—47 (зап. на Київщині).

[100] Ивана Купайла (из этнографии Волыни) // Волынь.— 1902.— 23 июня.

[101] *Левицький І.* Світогляд українського народу.— С. 36.

[102] Легенди та перекази.— К., 1985.— С. 76.

[103] *Данилевский Г.* Глинчанский лес // Отечественные записки.— 1851, № 5.— С. 241—248.

[104] *Дмитрук Н.* Матеріали з народного календаря, зібрані на Коростенщині // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 402, арк. 149—158.

[105] Исторические воспоминания : Волынь. Сельский быт села Дедковиц // Волынские губернские ведомости.— 1847.— 5 апреля; День Ивана Купала (24 июня) // Харьковские губернские ведомости.— 1889.— 24 июня; Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, арк., 54; там же, ф. 1-6, од. зб. 680.

[106] *Кравченко В. Г.* Этнографические материалы, собранные в Волынской и соседних с ней губерниях.— С. 16—17.

[107] Ивана Купайла (из этнографии Волыни) // Волынь.— 1903.— 23 июня.

[108] *Данилевский Г.* Глинчанский лес.— С. 241—248.

[109] *Гоголь Н. В.* Вечера на хуторе близ Диканьки. Миргород.— С. 42—43.

[110] *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян.— С. 13.

[111] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу.— Т. 3.— С. 363; *Дражева Р.* Поверия на славянские народы, свързани с лятного слънцестоене.— С. 41—47.

[112] *Стороженко О.* Твори : В 2 т.— К., 1957.— Т. 1.— С. 60.

[113] Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-7, од. зб. 785, арк. 40.

[114] *Стороженко О.* Твори : В 2 т.— Т. 1.— С. 60—61.

[115] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники.— С. 64.

[116] *Стороженко О.* Твори : В 2 т.— Т. 1.— С. 61.

[117] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[118] *Waigiel L. O.* Hucułach : Zarys etnograficzny.— Kraków, 1887.— S. 6.

[119] *Антонович В.* Чари на Україні.— Львів, 1905.— С. 60—63.

[120] Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-7, од. зб. 785, арк. 41.

[121] *Дражева Р.* Поверия на славянские народы, свързани с лятного слънцестоене.— С. 41—47.

[122] *Дмитрук Н.* Матеріали з народного календаря, зібрані на Волині у 1923—1929 рр. // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 403, арк. 12.

[123] Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-7, од. зб. 785, арк. 41.

[124] *Шейковський К.* Быт подолян.— К., 1859.— Т. 1, вып. 1.— С. 36—37; *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю.— С. 206.

[125] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу.— Т. 2.— С. 363, 381—382; *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край.— Т. 3.— С. 123, 125.

[126] *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян.— С. 13.

[127] *Левицький І.* Світогляд українського народу.— С. 34.

[128] *Кравченко В. Г.* Этнографические материалы, собранные на Волынской и соседних с ней губерниях.— С. 9.

[129] *С-кий А.* Простонародный праздник Ивана Купала // Прибавление к Подольским епархиальным ведомостям.— 1886.— № 125.— С. 502.

[130] Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1 дод., од. зб. 565, арк. 2.

[131] Лікарські та господарські порадники XVIII ст.— К., 1984.— С. 116.

[132] Носівська трудова школа на Ніжинщині // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-6, од. зб. 680, арк. 5.

[133] Лікарські та господарські порадники XVIII ст.— С. 116.

[134] Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-7, од. зб. 781, арк. 91.

[135] Там же, ф. 1-5, од. зб. 388, арк. 13.

[136] *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян.— С. 14; *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю.— С. 206.

[137] Колись бесідували // Наше слово.— 1972.— 28 травня.

[138] *Сахаров И. П.* Сказания русского народа...— С. 93.

[139] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.— С. 163; *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян.— С. 14.

[140] Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 454, арк. 7, 8.

[141] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 4.— С. 263.

[142] *Дмитрук Н.* Матеріали з народного календаря, зібрані на Волині в 1923—1929 рр. // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 403, арк. 15.

[143] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[144] Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-7, од. зб. 785, арк. 23.

[145] *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до української етнології.— Львів, 1890.— Т. 11.— С. 20.

[146] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[147] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.— С. 163.

[148] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 280а (зап. З. Є. Болтарович у с. Лучанки Овруцького р-ну Житомирської обл.).

[149] Там же, од. зб. 317, арк. 79.

[150] Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 418, арк. 72; там же, ф. 1-6, од. зб. 680, арк. 3.

[151] *Дмитрук Н.* Матеріали з народного календаря, зібрані на Волині в 1923—1929 рр. // Рукоп. від. ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 403, арк. 24.

[152] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 4.— С. 261.

[153] *Мицик В.* Купайло у Вишнополі // Народна творчість та етнографія.— 1970.— № 3.— С. 60.

[154] *Скуратівський В.* Вода із живих джерел // Наука і суспільство.— 1986.— № 11.— С. 53—55.

[155] Архів ЛВ ІМФЕ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 307.

[156] *Сементовский К.* Замечания о праздниках в малороссиян // Маяк.— Спб., 1843.— Т. 11, кн. 21.— С. 23—26.

[157] *Жаткович Ю.* Замітки етнографічні з Угорської Русі // Етнографічний збірник.— Львів, 1986.— Т. 2.— С. 8.

[158] *Коцюбинський М. М.* Як ми їздили до Криниці // Коцюбинський М. Оповідання. Новели. Повісті.— К., 1953.— С. 452.

[159] Там же.— С. 454.

РОЗДІЛ IV

ТРАНСФОРМАЦІЯ НАРОДНОЇ КУПАЛЬСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ В НОВІЙ РАДЯНСЬКІЙ ОБРЯДОВОСТІ

[1] *Суханов И. В.* Обычаи, традиции и преемственность поколений.— М., 1976.— С. 105.

[2] Комсомольская правда.— 1925.— 5 августа.

[3] *Семанюк Н. В.* Слово про народне свято Івана Купала // Народна творчість та етнографія.— 1956.— № 4.— С. 118.

[4] *Максименко Г. Г.* На сільському святі Івана Купала // Там же.— 1963.— № 4.— С. 157—158.

[5] *Радченко З.* Гомельские народные песни (белорусские и украинские).— С. 26.

[6] *Ліс А.* Купальскія песні.— С. 68.

[7] *Логожа С. М.* Свято літнього цвітіння // Народна творчість та етнографія.— 1964.— № 1.— С. 108—109.

[8] *Тарасенко І.* Про Снігуроньку та Івана Купала// Прапор.— 1966.— № 2.— С. 55.

[9] *Тризна М.* Нове народження старовинного свята // Соціалістична культура.— 1963.— № 10.— С. 24—26.

[10] *Мицик В.* Купайло у Вишнополі // Народна творчість та етнографія.— 1970.— № 3.— С. 60—68.

[11] Чарівне свято Івана Купайла : Як його проводять в Погребищі // Радянські свята і обряди на Вінниччині.— Вінниця, 1980.

[12] *Орел М. Ф.* Народне свято Купала // Народна творчість та етнографія.— 1964.— № 5.— С. 108—109.

[13] *Кувеньова О.* Нев'януча краса життя // Соціалістична культура.— 1967.— № 7.— С. 45.

[14] *Шулик П. М.* Кімната «Сучасні свята й обряди» // Народна творчість та етнографія.— 1964.— № 6.— С. 97.

[15] *Григоренко О.* Буковинська новина // Жовтень.— 1963.— № 11.— С. 116; Буковинські віночки // Нові обряди і звичаї.— Ужгород, 1966.— С. 115—116.

[16] *Ошуркевич О. Ф.* Свято краси і молодості // Нове традицією стало.— Львів, 1978.— С. 111.

[17] *Синенко В.* Свято Івана Купала: Звичай новий, радянський // Червоний прапор.— 1983.— 19 липня (м. Ратне Волинської обл.).

[18] *Ошуркевич О. Ф.* Свято краси і молодості.— С. 111.

[19] *Ельченко Ю. Н.* Новому человеку — новые обряды.— М., 1976.— С. 55; *Кутельмах К. М.* Календарно-побутова обрядовість: Традиції і сучасність // Соціалістична обрядовість на Україні: Історичний досвід та сучасні проблеми.— К., 1983.— С. 190—191.

ЗМІСТ

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ, ФОЛЬКЛОРА
И ЭТНОГРАФИИ им. М. Ф. РИЛЬСКОГО
Львовское отделение

КЛИМЕЦ
Юрий Дмитриевич

КУПАЛЬСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ НА УКРАИНЕ

Ответственный редактор
З. Е. Болтарович

Киев, издательство «Наукова думка»

На украинском языке

Обкладинка художника
Л. Г. ГОНЧАРОВА

Художній редактор
Г. О. СЕРГЄЄВ

Технічний редактор
Т. С. БЕРЕЗЯК

Коректори
З. П. ШКОЛЬНИК,
Л. П. РЯБЦЕВА

ИБ № 10760.

Здано до набору 01.12.89. Підп. до друку 06.09.90. Формат 84×108/32. Папір друк. № 1. Звич. нова гарн. Вис. друк. Ум. фарбо-відб. 8,09. Ум. друк. арк., 7,56. Обл.-вид. арк. 8,17. Тираж 4000 пр. Зам. 9—4075.
Ціна 1 крб.

Видавництво «Наукова думка» 252001
Київ 4, вул. Рєпіна, 3

Головне підприємство республіканського виробничого об'єднання «Поліграфкнига». 252057 Київ, вул. Довженка, 3